

CENTRE D'ÉTUDE DU RELIGIEUX CONTEMPORAIN
Université de Sherbrooke

**La religion au service de la conscience éthique en contexte pluraliste:
La proposition « ratzingérienne »**

Par Stéphane Bürgi

Thèse présentée au Centre d'études du religieux contemporain de l'Université de Sherbrooke comme exigence partielle du programme du Doctorat en études du religieux contemporain pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

13 novembre 2020

©, Stéphane Bürgi, 2020

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord exprimer ma gratitude envers mes directeurs de thèse, qui m'ont accompagné depuis le début du projet. Merci du fond du coeur au professeur Sami Aoun, à qui je dois de m'être lancé dans l'analyse des écrits de Benoît XVI dès la maîtrise. Sa grande confiance et l'intérêt bienveillant qu'il a toujours porté à mes travaux ont été pour moi une précieuse source de motivation. Merci également au professeur Jean Desclos d'avoir stimulé ma réflexion par ses nombreuses remarques et ses questions pertinentes. Merci enfin aux membres du jury, les professeurs Jacques Fillion et Louis-André Richard, qui ont pris le temps de lire ma thèse et avec qui j'ai eu des échanges fort intéressants.

L'accomplissement de ce projet doctoral aurait été impossible sans le soutien quotidien, l'affection et les encouragements des membres de ma famille. Je tiens à remercier d'une façon spéciale mon épouse, Marjorie, qui a porté ce projet avec moi, malgré les contraintes que cela impliquait pour la vie familiale. Notre couple, notre foyer, nos cinq extraordinaires enfants – Thomas, Augustin, Rosemarie, Benoît et Philémon – demeurent pour moi les réalités les plus précieuses et les plus inspirantes dans ma réflexion sur la foi et sur l'éthique.

Je suis également reconnaissant pour toutes les discussions et les échanges que j'ai pu avoir avec de nombreuses personnes (famille, amis, collègues), qui m'ont aidé à formuler et à préciser ma pensée.

J'aimerais conclure en mentionnant une personne en particulier : ma mère, Anne Bürgi. C'est avec elle que je me suis ouvert au monde des idées politique et à la foi catholique, dans une optique qui n'a jamais été celle du conformisme, mais d'une recherche sincère et rigoureuse de la vérité. Je tiens à la remercier en lui dédiant affectueusement cette thèse.

TABLE DES MATIÈRES

Table des matières.....	2
Introduction.....	7
Dépasser le rapport fonctionnel au religieux.....	9
Reconnaître la loi naturelle dans un contexte libéral.....	10
État de la recherche : Réflexions contemporaines sur la loi naturelle.....	14
Deux défis pour la loi naturelle.....	15
Trois axes de recherche.....	17
Problématique et hypothèse	23
Objectifs et limites	25
Cadre théorique et méthodologie	27
1 Premier chapitre : Qu'est-ce que la loi naturelle ?.....	29
1.1 Précisions sur le concept de « nature ».....	29
1.2 La loi naturelle, une méthode	32
1.3 La loi naturelle et l'intelligibilité du monde vivant.....	36
1.4 La connaissance de la loi naturelle.....	39
1.4.1 De l'inclination à l'identification des biens fondamentaux.....	40
1.4.2 Des biens fondamentaux aux normes morales	45
1.5 La Loi naturelle et l'ordre politique	49
1.5.1 Première question : Sur la diversité des lois civiles	50
1.5.2 Deuxième question : Sur la nécessité de réprimer le mal et les limites de la loi.....	51
1.5.3 Troisième Question : Sur la démocratie.....	52
1.5.4 Quatrième Question : Sur le rôle de l'Église.....	55
2 Deuxième chapitre : La loi naturelle dans la tradition libérale	58
2.1 La loi naturelle chez Thomas Hobbes	58
2.1.1 L'origine de l'autorité politique selon Thomas Hobbes.....	59
2.1.2 La loi naturelle chez Hobbes.....	62

2.2	La loi naturelle chez John Locke.....	65
2.2.1	La solution de Locke.....	66
2.2.2	Conséquences de l'épistémologie lockéenne	68
2.3	Remplacer la loi naturelle : deux alternatives proposées par le libéralisme.....	71
2.4	Le libéralisme politique de John Rawls	74
2.4.1	Consensus par recoupement.....	77
2.4.2	La position originelle et le voile de l'ignorance.....	79
2.4.3	La loi naturelle chez John Rawls	81
2.4.4	Biens premiers et biens humains fondamentaux	84
2.4.5	L'apport d'une théorie de la loi naturelle pour le libéralisme.....	87
3	Troisième chapitre : La connaissance éthique chez Joseph Ratzinger	93
3.1	La conscience humaine : une mémoire éthique.....	94
3.1.1	Manifestations de la conscience.....	95
3.1.2	Une définition platonicienne de la conscience	99
3.1.3	L'anamnèse et la responsabilité morale	105
3.2	Le discernement moral.....	107
3.2.1	L'autorité du Magistère.....	113
3.2.2	La foi Chrétienne en support à la raison morale	116
3.3	Particularités de l'approche ratzingérienne	123
4	Quatrième chapitre : la pensée politique de Joseph Ratzinger.....	129
4.1	La menace totalitaire du nihilisme	129
4.2	L'influence d'Origène et de Saint Augustin.....	137
4.2.1	L'Église face à l'Empire romain.....	137
4.2.2	Trois principes sur l'Église et l'État.....	141
4.3	L'influence de Jacques Maritain	143
4.3.1	La « nouvelle chrétienté » de Jacques Maritain	144
4.3.2	Le rejet de l'État confessionnel.....	147
4.3.3	La démocratie américaine	149

4.4	Ratzinger et le « libéralisme de la liberté »	154
4.5	Les « minorités créatives »	159
4.6	L'Église et l'État dans les discours de Benoît XVI	163
4.6.1	2005 - Discours à la Curie romaine	164
4.6.2	2008 : Discours aux Nations Unies, New-York	169
4.6.3	2010 : Discours au Westminster Hall, Royaume-Uni	171
4.6.4	2011 : Discours au Parlement fédéral, Allemagne	172
4.7	Une approche favorable à la démocratie libérale	174
5	Cinquième chapitre : La notion de loi naturelle face aux critiques de la pensée moderne	177
5.1	Première objection : la théorie de l'évolution	178
5.1.1	Définition de la problématique selon Ratzinger	180
5.1.2	L' « argument de l'intelligibilité » à l'épreuve de la science	183
5.1.3	Dépasser Kant	190
5.2	Deuxième objection : le pluralisme culturel	193
5.2.1	Le pluralisme comme un fait	193
5.2.2	Le pluralisme comme prétexte au scepticisme éthique	198
5.3	La raison peut-elle poser un regard critique sur la religion?	202
6	Sixième chapitre : La reconnaissance de la loi naturelle en contexte pluraliste	204
6.1	La nouveauté de la pensée de Ratzinger	204
6.2	Le problème de la laïcité	207
6.3	Reconnaître la loi naturelle dans un contexte libéral et post-séculier	213
6.4	Les trois critères ratzingériens pour un élargissement de la raison.	223
6.4.1	Premier critère : La raison comme voie d'accès à la connaissance éthique	225
6.4.2	Second critère : L'immanence de la norme morale	227
6.4.3	Troisième critère : L'ouverture à la transcendance	232
6.5	La contribution de Joseph Ratzinger	236
	Conclusion	239
	Bibliographie	258

Écrits de Benoît XVI.....	258
Écrits de Joseph Ratzinger	259
Monographies.....	260
Articles scientifiques.....	265
Articles de presse	269
Autres documents.....	270

INTRODUCTION

“There is no basis for democracy except in a
dogma about the divine origin of man.”¹
G.K. Chesterton

L'idée selon laquelle une représentation religieuse de l'homme puisse être à la base de la modernité et de la démocratie semble bien éloignée de la conception que s'en fait la philosophie politique contemporaine en Occident. Malgré tout, il serait difficile de nier la validité historique de l'affirmation de Chesterton. Comme le souligne l'historien du libéralisme, Philippe Nemo :

On aurait beaucoup surpris les révolutionnaires anglais et américains qui ont fait les premières chartes et établis les premiers mécanismes constitutionnels protégeant les droits naturels de l'homme si on leur avait dit que la nature n'avait pas été créée par Dieu et que ce n'est pas Dieu qui avait voulu que les libertés humaines soient respectées [...]²

Sans aucun doute, la question des fondements théologiques de la démocratie peut apparaître superflue pour une conception de l'histoire voulant que la sécularisation représente un jeu à somme nulle entre la religion et la modernité, où l'avancée de la modernité implique nécessairement une disparition du religieux. Or, il est intéressant de remarquer à ce sujet que, dans le monde des sciences sociales, l'échec de ce type de théorie est devenu un véritable lieu commun. Comme l'a résumé Peter Berger, « la sécularisation de la société n'est pas liée nécessairement à celle des consciences. »³ Que le constat soit celui d'un retour, ou plutôt d'une mutation du religieux, la persistance du phénomène suscite aujourd'hui un intérêt renouvelé pour les rapports entre religion et politique⁴.

Néanmoins, la théologie et les études religieuses ne retrouvent pas pour autant leur place parmi les disciplines autorisées à se pencher sur les fondements éthiques de la démocratie. En effet,

¹ Cité par James D. CONLEY, « America's Atheocracy », *First Things*, mis en ligne le 4 juillet 2011 (page consultée le 20 décembre 2019) <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2011/07/americas-atheocracy>

² Philippe NEMO, *La belle mort de l'athéisme moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p.126

³ Peter BERGER (dir.) *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, p.15

⁴ Lucien SCUBLA, « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? », *Revus du MAUSS*, Vol. 2, No 22, 2003, p. 90-117

dans ce domaine, il est aisé de constater que beaucoup – sinon la plupart – des travaux empruntent désormais une approche fonctionnelle du religieux : celui-ci est étudié comme une superstructure symbolique remplissant une fonction particulière, notamment celle de la régulation des rapports sociaux. Ainsi, on se demandera par exemple quel est le rôle du protestantisme évangélique dans les rapports géopolitiques internationaux⁵ ou encore celui du confucianisme dans le développement des pays d'Extrême-Orient⁶. Cette approche du religieux est d'ailleurs celle des auteurs classiques de la sociologie, notamment Max Weber qui, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, suggère que l'ascétisme protestant ait été le moteur religieux du système économique capitaliste⁷.

À travers cet angle d'analyse, le religieux n'est pas considéré pour lui-même, par exemple en tant que discours capable d'énoncer une vérité sur le sens de l'existence, mais en tant que discours ayant une plus ou moins grande efficacité symbolique et un plus ou moins grand effet sur les réalités sociales étudiées. Gérard Bouchard écrit ainsi que le mythe, (défini comme énoncé de l'imaginaire collectif qui n'est pas empiriquement vérifiable et dans lequel est classé le religieux) « relève d'un ordre normatif qui n'est pas d'abord au service de la vérité ou de la fausseté, mais de l'efficacité. »⁸

Il ne s'agit pas ici de contester l'intérêt de cette approche qui fournit des instruments d'analyse des plus pertinents. En effet, à partir du moment où les sciences sociales reconnaissent que leurs propres énoncés sur le religieux ne peuvent épuiser le sens de la réalité qu'elles étudient, elles ne posent pas de problème, bien au contraire. Toutefois, le rapport fonctionnel au religieux recèle une tendance particulièrement réductrice lorsqu'il prétend définir ou expliquer à lui seul ce que la raison est capable d'appréhender quant à l'expérience religieuse de l'être humain. Qui plus est, appliquée au monde politique, on peut se demander si cette notion d'« efficacité » ne servirait pas

⁵Sébastien FATH, Zidane MÉRIBOUTE *et al.* « Dossier : Les soldats de Dieu, Géopolitique des évangéliques », *Diplomatie*, janvier- février 2011, p.25 à 42

⁶Lawrence E. HARRISSON et Samuel P. HUNTINGTON, *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*, New-York, Basic Books, 2000, 348 p.

⁷Max WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New-York, Routledge, 1992 [1905], 292 p.

⁸Gérard BOUCHARD, *Raison et contradiction, Le mythe au service de la pensée*, Montréal, Éditions Nota bene/Cefan, 2003, p.28

à justifier une conception machiavélienne du pouvoir, dans laquelle ce qui relève de la religion et de l'éthique est instrumentalisé dans le seul but de « vaincre et de maintenir l'État. »⁹

DÉPASSER LE RAPPORT FONCTIONNEL AU RELIGIEUX

Parmi les efforts entrepris pour dépasser ce rapport fonctionnel au religieux, il faut mentionner le dialogue entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger à Munich en 2004. En effet, ce dialogue concernant les fondements éthiques de l'État démocratique a mis en lumière un apport possible du religieux dans un contexte libéral. Cette affirmation de Jürgen Habermas mérite d'être soulignée : « La philosophie doit aussi prendre au sérieux [le phénomène de la persistance de la religion] pour ainsi dire de l'intérieur, comme une exigence cognitive. »¹⁰ Les potentialités pratiques de cette « exigence cognitive » demeurent à explorer et à préciser. Remarquons néanmoins que le philosophe allemand n'a pas hésité à affirmer sans ambiguïté la nécessité de ne pas fermer l'espace public à l'expression du religieux :

La neutralité du pouvoir d'État quant aux conceptions du monde, qui garantit la liberté éthique égale de chaque citoyen, est incompatible avec l'universalisation politique d'une vision du monde sécularisée. Quand les citoyens sécularisés assument leur rôle politique, ils n'ont le droit ni de dénier à des images religieuses du monde un potentiel de vérité présent en elles, ni de contester à leurs concitoyens croyants le droit d'apporter, dans un langage religieux, leur contribution aux débats publics. Une culture politique libérale peut même attendre des citoyens sécularisés qu'ils participent aux efforts pour faire passer du langage religieux en un langage accessible à tous des contributions pertinentes.

Comme le souligne Philippe Portier, si Habermas ne renonce pas au caractère séculier de l'État libéral et à son ancrage dans la « civilisation de l'*Aufklärung* », il propose malgré tout un déplacement dans « l'épistémè de la modernité »¹¹. Autrement dit, le philosophe allemand reconnaît que la formation de la raison éthique ne s'opère pas dans un espace hermétique à l'apport du religieux. Non seulement une telle conception de la raison éthique serait contraire aux faits historiques et sociologiques, mais elle serait en décalage avec les exigences du libéralisme politique. En effet, on se saurait pousser l'individu à séculariser sa conscience morale sans

⁹ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, Paris, Folio, 1980 [1513], p.109

¹⁰ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, Vol.7, No. 306, 2004, p.5-28

¹¹ Philippe PORTIER, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 4, No 277, 2013, p. 25 à 47

contredire profondément la valeur de l'autonomie et de la liberté individuelle. Toujours est-il que dans son argumentaire en faveur de la capacité du religieux à jouer un rôle dans le processus de formation éthique, Habermas opère effectivement un déplacement épistémologique digne de mention: le religieux, écrit-il, peut être abordé non seulement sous l'angle de son apport fonctionnel, mais également sous l'angle de son « potentiel de vérité. »

RECONNAÎTRE LA LOI NATURELLE DANS UN CONTEXTE LIBÉRAL

À quelle nécessité répond ce déplacement? Dans le dialogue de Munich, Habermas affirme que les sociétés démocratiques occidentales sont menacées par la perte des « vertus politiques » et la fragilisation du « lien démocratique ». Bien que rejetant toute faiblesse inhérente au libéralisme, le philosophe allemand reconnaît que les tendances actuelles pointent vers la situation décrite par le philosophe Ernst Böckenförde (1930 – 2019) : « les citoyens des sociétés libérales de bien-être et de liberté transformés en monades singulières et agissant dans leur propre intérêt, qui ne font plus que brandir leurs droits subjectifs comme des armes les uns contre les autres. »¹² L'ouverture au religieux n'est donc pas uniquement une question théorique, elle répond au besoin de résister à une certaine désarticulation sociale que plusieurs remarquent aujourd'hui¹³. En arrière de la démarche de Habermas, il y a une recherche de ce qui est commun et de ce qui rassemble.

Sans doute est-ce là le point de contact le plus intéressant entre le philosophe allemand et son compatriote théologien, le cardinal Joseph Ratzinger. En effet, se déclarant « en large accord avec l'exposé de Jürgen Habermas », Ratzinger a, pour sa part, plaidé pour une « corrélation entre raison et foi, raison et religion, appelés à une purification et à une régénération mutuelle » en vue, justement, de manifester ce qui est le propre de l'homme.

Symboliquement, cet accord mérite d'être souligné. Ne sont-ils pas, chacun à leur manière, les représentants des deux traditions de pensée que l'histoire retient comme étant aux antipodes? Toutefois, il est nécessaire de se demander si un point de contact significatif peut être identifié, permettant d'aller au-delà d'une simple reconnaissance de la vertu du dialogue. Plusieurs auteurs

¹² Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER, « Les fondements prépolitiques [...] » p.12

¹³ Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002, p.10-18

ont en effet affiché un certain scepticisme, rappelant que malgré tout, Ratzinger et Habermas appartiennent à deux perspectives que tout oppose¹⁴.

À bien des égards, cette opposition concerne le concept de loi naturelle. Existe-t-il des valeurs morales propres à l'homme, ou le discours éthique n'est-il qu'un construit sans ancrage dans le réel? Contrairement à Habermas, Ratzinger ne s'est pas prononcé en faveur d'une définition « postmétaphysique » des fondements éthiques de la démocratie libérale. Bien que laissant momentanément de côté la théorie classique de la loi naturelle comme point de départ argumentatif, celui-ci n'en a pas moins évoqué la nécessité de « compléter la doctrine des droits de l'homme par une doctrine des devoirs de l'homme et des limites de l'homme » et de « renouveler la question de savoir s'il ne pourrait y avoir une raison de la nature et donc un droit raisonnable pour l'homme et sa présence dans le monde. »¹⁵ Ceux qui ont vu la contribution de Ratzinger comme un appel à renouveler la tradition de la loi naturelle ne se sont pas trompés.

Une telle proposition est-elle vouée à l'échec dans le contexte libéral contemporain? Pierre Manent confirme cette difficulté, lorsqu'il affirme que la loi naturelle est « aujourd'hui l'objet du mépris unanime de l'opinion éclairée. »¹⁶ Et pourtant, fonder l'éthique sur notre commune humanité est-elle réellement une idée sans avenir? Nous verrons qu'en définitive, une telle conception de l'éthique n'est pas éloignée de ce que plusieurs auteurs contemporains entendent lorsqu'ils parlent de la loi naturelle.

Nous pouvons également nous demander si la posture post-métaphysique de Habermas implique obligatoirement le refus *a priori* de toute connaissance éthique liée à la nature humaine? Le déplacement épistémologique identifié par Portier devrait à lui seul nous inciter à ne pas répondre de manière trop catégorique. D'autant plus que la recherche de ce qui est le propre de l'homme, de ce qu'il a de commun avec ses semblables et de ce qui peut donner sens à son agir dans le monde, n'est pas une préoccupation que l'on retrouve uniquement chez Habermas. Comme le souligne le bioéthicien italien Elio Sgreccia : « La philosophie contemporaine conçoit à nouveau

¹⁴ Michael WELKER, «Habermas and Ratzinger on the Future of Religion », *Scottish Journal of Theology*, Vol. 63, No. 4, 2010, pp. 456-473; Juvénal NDAYAMBAJE, « Le procéduralisme et la loi naturelle. Pour un approfondissement du débat Habermas-Ratzinger », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 288, No. 1, 2016, pp. 83-102 ; Andrew CUMMINGS, « The Habermas-Ratzinger Discussion Revisited : Translation as Epistemology », *Catholic Social Science Review*, Vol. 22, 2017, pp. 311 - 325

¹⁵ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques [...] » p.25

¹⁶ Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, p.1

la vie éthique non plus comme un ensemble de normes, de lois et de fins, mais comme un appel à réaliser des valeurs qui mènent à l'accomplissement de la personne humaine. »¹⁷

Qui plus est, s'il est vrai que le libéralisme politique se présente souvent lui-même comme une théorie indépendante de la loi naturelle, il a également été suggéré que la logique même du libéralisme, notamment sa conception de la rationalité éthique, n'était pas sans lien avec le jusnaturalisme¹⁸. De fait, comme l'affirment Finnis et Manent, dès que l'éthique cherche à prendre appui sur les raisons d'agir qui motivent les actes humains, elle cesse d'être une pure construction intersubjective et pointe son regard vers ce qu'il y a de constant et d'universel chez l'homme¹⁹.

Le succès du dialogue de Munich semble suggérer que la recherche de ce qui est commun à l'homme et qui permet de résister à la désarticulation de la vie sociale puisse faire passer le débat entre les grands paradigmes épistémologiques au second plan. Non pas que le débat soit sans pertinence, bien au contraire, mais tout simplement parce que l'histoire des idées montre qu'aucune construction idéologique ne peut traverser le temps sans subir d'altération. Il n'est donc pas interdit de penser que malgré la primauté incontestable de la perspective post-métaphysique dans le contexte libéral, les conditions actuelles posent des problèmes éthiques nécessitant une réponse dont la recherche implique de lever le voile sur une réalité jusque là négligée, voire méprisée par les moralistes : le besoin d'une « ethical self-understanding of the species, which is shared by all moral persons. »²⁰

De plus en plus d'auteurs mettent en doute l'anthropologie constructiviste voulant que l'être humain ne soit qu'une page blanche, uniquement modelé par son éducation. Il est intéressant de remarquer que ces objections ne viennent pas uniquement de théologiens ou de philosophes, mais aussi de scientifiques, tels que le psychologue cognitiviste Steven Pinker²¹. Les connaissances empiriques sur le comportement humain semblent invalider l'idée de l'homme comme un

¹⁷ Elio SGRECCIA, *Manuel de bioéthique, les fondements de l'éthique biomédicale*, Traduit de l'italien par R. Hivon, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999 [1996], p.154

¹⁸ Olivier CAYLA, « Droit » dans CANTO-SPERBER, Monique (dir), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p.572 à 574

¹⁹ John FINNIS, « Loi naturelle » dans CANTO-SPERBER, Monique (dir), *op.cit* pp. 1127 – 1134 ; Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme* [...] p.120

²⁰ Jürgen HABERMAS, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003, p.40

²¹ Steven PINKER, *The Blank Slate, The Modern Denial of Human Nature*, New York, Penguin Books, 2017, 531 p.

individu sans nature. C'est d'ailleurs ce qui a permis à Hodge et Duhs d'écrire : «Moreover elements of Ratzinger's conception of human nature are – perhaps unexpectedly – finding new sources of (scientific) support from evolutionary biology and the « new sciences » of the mind. »²².

Autrement dit, si la loi naturelle, comme il en sera question dans cette thèse, correspond avant tout à une éthique propre à l'homme en tant qu'homme, alors il suffit de s'accorder sur la nécessité de cette compréhension éthique de soi, comme membre de l'espèce humaine, pour aller de l'avant sans se laisser intimider par l'ampleur du débat métaphysique que peut soulever l'idée de loi naturelle. Si l'on peut reconnaître que la question de ce qui est propre à l'homme est pertinente aujourd'hui, la problématique n'est plus de prétendre renverser la perspective post-métaphysique, apparemment si peu favorable à la théorie de la loi naturelle. L'attention est portée ailleurs : sur les moyens qui sont à disposition pour reconnaître la loi naturelle dans le contexte contemporain, c'est-à-dire un contexte libéral, pluraliste et démocratique.

Notre réflexion implique donc autre chose qu'une simple défense ou revalorisation d'un concept prétendument désuet. Certes, il sera nécessaire de passer par une explication théorique et par une réponse aux critiques qui sont avancées contre le concept de loi naturelle. Mais là n'est pas le point de mire du travail de recherche que nous entreprenons. Dans son célèbre discours à Ratisbonne, Ratzinger, devenu Benoît XVI, écrivait :

Pour la philosophie et, d'une autre façon, pour la théologie, écouter les grandes expériences et les grandes intuitions des traditions religieuses de l'humanité, mais spécialement de la foi chrétienne, est une *source de connaissance* à laquelle se refuser serait une réduction de notre faculté d'entendre et de trouver des réponses.²³

Cette réflexion nous apparaît juste. Or si l'on croit que le religieux peut être mis à profit d'une plus grande connaissance du sens véritable de l'agir humain, la question qui se pose est comment faire parvenir cette sagesse jusque dans les lieux de réflexion éthique qui concernent l'avenir de la société, dans un contexte où l'on conçoit précisément ces lieux comme devant être à l'abri de

²² Alan DUHS et Andrew HODGE, « Implicit a priori in the Evolution of Economics : Ratzinger's Alternative », *Journal of economic issues*, Vol. 45, No. 4, 2011, p.942

²³ BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la rencontre avec les représentants du monde des sciences : Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions », Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006 [Souligné par l'auteur]

l'influence des doctrines religieuses²⁴. Voilà l'objectif ultime de notre réflexion. Ce n'est donc pas tant la valorisation du concept de loi naturelle qui nous importe, que les conditions permettant la reconnaissance de la réalité qu'il désigne : la structure du développement de la personne humaine et les principes éthiques qui en découlent. Comme l'exprime Benoît XVI, il s'agit en définitive de « faire en sorte que ce qui est juste puisse être ici et maintenant reconnu, et aussi mis en œuvre. »²⁵

ÉTAT DE LA RECHERCHE : RÉFLEXIONS CONTEMPORAINES SUR LA LOI NATURELLE

Si l'on doit reconnaître le fait que les notions de « nature humaine » ou de « loi naturelle » se trouvent encore en marge de la production intellectuelle contemporaine, il serait prématuré d'en conclure à leur disparition définitive et encore moins à leur absence de pertinence. Au contraire, il semble même que les dernières années aient connu un certain regain d'intérêt pour ce champ d'études²⁶. Un rapide tour d'horizon permet de mettre en évidence l'existence de cette réflexion contemporaine sur la loi naturelle. D'abord, le concept de loi naturelle a fait l'objet de quelques ouvrages référentiels, notamment par le philosophe John Finnis²⁷ et la théologienne Jean Porter²⁸. Nous pouvons également mentionner le document de la Commission théologique internationale sur le même thème, dont l'objectif est notamment de réactualiser le concept face aux incompréhensions et aux malentendus qui existent à son propos²⁹. De plus, il est possible de citer plusieurs publications de revues scientifiques qui se sont penchées sur la question au cours des dernières années, notamment la revue *Concilium*³⁰, la *Revue du MAUSS*³¹ ou la revue *Transversalités*³² de l'Institut Catholique de Paris. Enfin, il est intéressant pour notre propos de constater que plusieurs auteurs se sont penchés sur l'apport particulier de Joseph Ratzinger,

²⁴ John RAWLS, *Le libéralisme politique*, Traduit de l'anglais par C. Audard, Paris, Presses universitaires de France, 1995 [1993], p. 123-162

²⁵ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus Caritas Est*, 25 décembre 2005, No 28

²⁶ Voir notamment la recension de Patrick RIORDAN, « Notes and comments. Natural law revivals : a review of recent literature », *The Heythrop Journal*, 2010, pp. 3314-323

²⁷ John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, New-York, Oxford University Press, 2011 [1980], 512 p.

²⁸ Jean PORTER, *Nature as Reason : A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004, 432 p.

²⁹ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle, nouveaux regards sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, 180 p.

³⁰ Lisa SOWLE CAHILL, Hille HAKER et Eloi MESSI METOGO (dir.) « Human Nature and Natural Law », 141 p.

³¹ Allain CAILLÉ, « Y a-t-il des valeurs naturelles? » *Revue du Mauss*, Vol. 1, No. 19, 2002, p. 73 - 79

³² Serge-Thomas BONINO *et al.* « Dossier : Loi naturelle » *Transversalités*, Vol.1, No. 177, 2011, 212 p.

comme pape ou comme théologien, concernant la loi naturelle. C'est le cas notamment de Geneviève Médeville³³, de Thomas Rourke³⁴, d'Andrew Hodge³⁵, de J. Christopher Paskewich³⁶, de Matthew Eggemeier³⁷ et de François Huguenin³⁸. Autrement dit, malgré sa relative marginalité, la loi naturelle demeure un concept bien vivant.

DEUX DÉFIS POUR LA LOI NATURELLE

Stephen J. Pope³⁹ identifie deux réalités qui posent un défi intellectuel important à la doctrine de la loi naturelle : le pluralisme culturel et la théorie de l'évolution. Le défi posé par le pluralisme culturel à la doctrine de la loi naturelle est plus ancien qu'on ne peut l'imaginer. Comme le rappelle Robert Spaemann, dès l'Antiquité, le pluralisme des mœurs était évoqué pour affirmer la relativité indépassable de la morale. L'alternative au relativisme éthique a donc toujours été la même : la référence à la « physis » – la nature – de l'homme⁴⁰. L'universalité de la nature humaine fut une idée défendue par les théologiens et les juristes de l'Université de Salamanque, lors de l'expansion européenne du seizième siècle et du contact avec les cultures indigènes d'Amérique. La loi naturelle fut évoquée dans ce contexte pour contester le volontarisme des États d'Europe, au nom duquel la domination et l'exploitation des populations indigènes apparaissait justifiée. Pope résume : « The Salamancans used natural law, along with more distinctively theological and canonical legal arguments, to argue against the laws that justified the subjugation of the indigenous peoples in Americas. »⁴¹ On évoque généralement les noms de Francisco de Vitoria O.P. (1492-1536) et de Bartolomé de Las Casas O.P. (1474-1566), pour caractériser cette époque qui a vu naître le droit international en définissant, notamment, les critères régissant l'emploi de la force dans les relations entre les peuples.

³³ Geneviève MÉDEVILLE, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *Études*, Vol. 3, No. 410, 2009, pp. 353 - 364

³⁴ Thomas ROURKE, « Fundamental Politics : What we must learn from the Social Thought of Benedict XVI », *Communio*, No. 35, 2008, pp. 433 - 450

³⁵ Alan DUHS et Andrew HODGE, « Implicit a priori in the Evolution of Economics [...] »

³⁶ Christopher J. PASKEWICH, « Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics », *Politics*, Vol. 28, No.3, 2008 pp. 169–176

³⁷ Matthew T. EGGEMEIER, « A post-secular modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on religion, reason, and politics », *The Heythrop Journal*, Vol. 53, No.3, 2012, p. 453 - 466

³⁸ François HUGUENIN, *Résister au libéralisme, Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS, 2009, 251 p.

³⁹ Stephen J. POPE, « Tradition and Innovation in Natural Law : A Thomistic Interpretation », *Concilium*, No. 3, 2010, pp. 17 - 25

⁴⁰ Robert SPAEMANN, *Notions fondamentales de morale*, Traduit de l'allemand par S. Robillard, Paris, Champs, 2011 [1994], p.13

⁴¹ Stephen J. POPE, « Tradition and Innovation in Natural Law : A Thomistic Interpretation » [...] p.19

Au 20^e siècle, la loi naturelle fut également proposée comme un contrepoids aux deux dangers guettant les démocraties libérales : la tyrannie de la majorité et l'individualisme radical. Jacques Maritain (1882 – 1973) et John Courtney Murray S.J. (1904 – 1967) ont tous deux reconnu les bienfaits de la démocratie libérale et des droits de l'homme, tout en rappelant que : « If the strenght of liberal democracy lies in its appreciation of autonomy, self-reliance, diversity, tolerance, and difference, the strenght of the natural law tradition resides in its attention to the social nature of the person and to our need for community, belonging, shared moral values, cooperation, solidarity, and the common good. »⁴² Dans le contexte contemporain, Pope soutient que la loi naturelle, par sa confiance dans la raison humaine et par sa reconnaissance de la dimension publique des questions morales, garde toute sa pertinence : « Its appreciation of the value of public reason expressed in language that allows everyone to be part of the same conversation affirms that people from diverse backgrounds have the capacity for reasoning together without ignoring the significance of ethnic or religious particularity. »⁴³

Le second défi rencontré par la tradition de la loi naturelle provient des sciences de la nature, principalement de la théorie de l'évolution. Le savoir moderne a nécessité une redéfinition du rapport à la nature, explique Pope : « Contemporary Thomistic natural law continues to affirm creation as ontologically dependent on God, but it can no longer regard the natural world as composed of a fixed hierarchy of species. »⁴⁴ Pope mentionne toutefois que deux réponses ont été apportées face à cette difficulté. La première a été de souligner le danger idéologique que représente la disparition de la spécificité humaine, tout en soulignant la distinction que fait la loi naturelle entre les faits scientifiques et les affirmations morales. La doctrine de la loi naturelle insiste en effet sur le rôle central de la raison dans l'élaboration des normes morales et se distancie clairement de toute forme de déterminisme biologique qui nierait le rôle de la raison humaine dans ses choix moraux. Une distinction qui a d'ailleurs été particulièrement mise en évidence par John Finnis⁴⁵.

⁴² *Ibid.*, p.20

⁴³ *Ibid.*, p.21

⁴⁴ *Ibid.*, p.21

⁴⁵ John FINNIS, « Loi naturelle » dans CANTO-SPERBER, Monique (dir), *Dictionnaire d'éthique* [...] p. 1127 - 1134

La seconde réponse a été une appropriation critique de la théorie de l'évolution. Après tout, que l'être humain, comme créature capable d'aimer et de raisonner, soit le produit d'un processus évolutif peut tout à fait être pensé en termes compatibles avec la loi naturelle :

Natural law theory suggests that while our species shares the same evolutionary ordering to fitness as other species, our emergent social, emotional, and cognitive capacities can allow our conduct to serve higher purposes than reproduction. Emergent human complexity has led us to a nature that can find higher meanings and more profound purpose in the love of God and love of the neighbour.⁴⁶

Ainsi, pour Stephen Pope, loin d'avoir fait disparaître la tradition de la loi naturelle, le contexte moderne, marqué par une conception évolutionniste de la vie et par le pluralisme culturel, a permis de nouvelles interprétations de la tradition thomiste de la loi naturelle. C'est ce que nous aurons l'occasion d'approfondir dans les prochains chapitres.

TROIS AXES DE RECHERCHE

Aujourd'hui, la réflexion sur la loi naturelle se décline en trois axes de recherche qui se recoupent souvent : (1) Une mise en valeur de la réflexion théologique dans la compréhension de la loi naturelle, (2) La loi naturelle comme dépassement du dualisme de la pensée moderne, (3) La loi naturelle comme alternative au positivisme juridique.

Concernant le **premier axe**, il s'agit de remettre en question ce que la Commission théologique internationale (CTI) a identifié comme étant le « modèle rationaliste moderne »⁴⁷ de la loi naturelle. Une remise en question qui ouvre de nouveau la loi naturelle à l'apport de l'interprétation théologique, notamment en ce qui concerne le rapport de l'homme à la création et au Créateur.

Déjà, rappelle François Huguenin, saint Thomas d'Aquin définissait la loi naturelle comme étant le « mode de participation de la créature raisonnable à la loi éternelle »⁴⁸. Si les préceptes de la loi naturelle sont accessibles à la raison, ils ne révèlent leur véritable sens qu'en étant inclus dans une compréhension théologique de la création et du rapport de l'homme à Dieu. Ainsi, écrit Huguenin, il y a une tension dans la notion de loi naturelle chez saint Thomas : « Elle est à la fois

⁴⁶ Stephen J. POPE. « Tradition and Innovation in Natural Law : A Thomistic Interpretation » [...] p.23

⁴⁷ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle* [...] No. 33

⁴⁸ HUGUENIN, François, *Résister au libéralisme*. [...] p. 125

ce qui réunit les hommes indépendamment de leur foi et elle culmine dans une assomption théologique qui relègue la philosophie dans la sphère du vivre et de l'immanence tandis que le bien vivre ne peut être que de l'ordre du surnaturel. »⁴⁹

La réflexion contemporaine sur la loi naturelle est donc marquée par une volonté de retrouver une harmonie entre ces doubles référents : la raison et la foi, la nature et la grâce. Pour la CTI, plus particulièrement, c'est l'abandon de cette double référence de la loi naturelle, au profit d'un modèle rationaliste, qui est responsable de plusieurs malentendus. Affirmer qu'il est possible, pour la seule raison, de « déduire a priori les préceptes de la loi naturelle à partir de la définition de l'essence de l'homme » fut une erreur du rationalisme que plusieurs remettent en question aujourd'hui. Selon le document de la CTI, cette conception moderne de la loi naturelle a engendré une « mise entre parenthèses de la situation concrète des personnes humaines dans l'histoire du salut, marqué par le péché et la grâce, dont l'influence sur la connaissance et la pratique de la loi naturelle sont pourtant décisives. »⁵⁰ Le rapport entre la philosophie et la théologie est ainsi introduit au cœur du débat contemporain sur la loi naturelle.

Là encore, l'idée n'est pas entièrement nouvelle et se trouve dans l'enseignement du magistère de l'Église catholique⁵¹, tout comme chez les plusieurs théologiens, notamment John Courtney Murray⁵². Toutefois, le document de la CTI a suscité plusieurs commentaires qui ont développé la réflexion actuelle sur la double référence de la loi naturelle.

Serge-Thomas Bonino⁵³ écrit pour sa part que la loi naturelle se base sur deux piliers qui ne peuvent être dissociés : l'observation empirique et une métaphysique de la création. L'observation empirique, comme l'écrivent les membres de la CTI, permet de comprendre les « constances anthropologiques qui caractérisent une humanisation réussie de la personne et une vie sociale harmonieuse. »⁵⁴ Mais cette observation n'est pas suffisante, car, toujours selon le document : « Seule la prise en compte de la dimension métaphysique du réel peut donner à la loi

⁴⁹ *Ibid.*, p. 127

⁵⁰ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle* [...] No 33

⁵¹ Voir par exemple l'encyclique de LÉON XIII, *Lettre encyclique Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888

⁵² John COURTNEY MURRAY, « *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* », *Woodstock theological library at Georgetown University*, mis en ligne le 25 août 2018 [1960] (page consultée le 16 mars 2020) http://woodstock.georgetown.edu/library/murray/whitt_index.htm

⁵³ Serge-Thomas BONINO, « Questions autour du document : à la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle », *Transversalités*, 2011, No 117, pp. 9-25

⁵⁴ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle* [...] No 61

naturelle sa pleine et entière justification philosophique »⁵⁵. Or, comme écrit Bonino, cette référence métaphysique nécessite une ouverture à la théologie : « La nature ne peut faire loi pour l'homme que parce que les dynamismes inscrits en elle sont l'œuvre d'une Intelligence créatrice, comme une épiphanie du Logos. »⁵⁶

Geneviève Médeville⁵⁷ insiste également sur le fait que la loi naturelle ne peut faire l'impasse sur ses fondements théologiques. Depuis les origines de la tradition chrétienne, rappelle-t-elle, la nature ne peut se comprendre sans référence à un ordre de la création et sans référence à la grâce, qui vient guérir les imperfections de la nature. Ainsi, explique Médeville, si la loi naturelle acquiert une autonomie par rapport à la foi et n'est pas, à proprement parler, une question religieuse, c'est que le christianisme a donné à la raison un « statut théologique », qui est capable de comprendre les exigences morales fondamentales en remontant à la Raison créatrice de Dieu. Évidemment, il est nécessaire de rappeler qu'on retrouve dans ce premier axe de recherche le thème central de la pensée de Joseph Ratzinger, celui du rapport entre foi et raison.

Les conséquences de cette ouverture à la théologie sont importantes. En effet, pour plusieurs auteurs, loin d'enfermer davantage la loi naturelle dans la particularité d'une tradition religieuse, la nécessité d'une mise en rapport avec le religieux est au contraire une réponse au défi de la diversité culturelle identifié par Pope. La loi naturelle, lorsqu'elle est comprise à travers l'Histoire du Salut, renonce à conduire l'homme à sa perfection. La théologie vient en effet rappeler que l'homme ne trouve pas son accomplissement dans l'ordre de la nature, mais dans l'ordre du *supernaturel*.

Dans cette perspective, la loi naturelle se présente donc plutôt comme un « minimum de moralité »⁵⁸, selon l'expression de John Courtney Murray, plutôt que comme un idéal de perfection ou de sainteté. Or la conséquence d'une loi naturelle qui se présente comme un minimum et non comme un idéal est justement de laisser place à une réception, une médiation et un développement par les différentes cultures de l'humanité. François Huguenin mentionne pour sa part les travaux de Jean Porter et de Stanley Hauerwas affirmant que : « La théorie thomiste

⁵⁵ *Ibid.*, No 62

⁵⁶ Serge-Thomas BONINO, « Questions autour du document : à la recherche d'une éthique universelle [...] » p.20

⁵⁷ Geneviève MÉDEVILLE, « La loi naturelle » : Une analyse théologique » *Transversalités*, Vol. 1, No. 117, 2011, pp. 27-41

⁵⁸ John COURTNEY MURRAY, John, *We Hold These Truths* [...], p.297

laisse ouverte la possibilité de considérer une pluralité de morales de la loi naturelle.⁵⁹ D'ailleurs, il est intéressant de noter que c'est dans les « convergences éthiques », qui se retrouvent au sein des « sagesse et des religions du monde » - pourtant fort diverses -, que le document de la CTI trouve certains principes de base de la loi naturelle⁶⁰.

Le **deuxième axe** de recherche sur la loi naturelle concerne le dépassement du dualisme de la pensée moderne. Comme le soulignent Serge-Thomas Bonino ou Henri-Jérôme Gagey⁶¹, la doctrine de la loi naturelle affirme l'harmonie qui existe entre certains éléments de la réalité humaine que la pensée moderne eut tendance à séparer radicalement : nature – culture ; corps – esprit ; désirs – besoins. Bien que ne niant pas la distinction entre ces éléments, la loi naturelle résiste à leur « désarticulation ».

Pour David Crawford⁶², l'interaction entre la nature et la raison que suppose la loi naturelle est manifeste dans la conception du corps qu'a proposée Jean-Paul II et qui se trouve également dans la pensée de Benoît XVI. Crawford rappelle cette citation de *Veritatis splendor* : « Grâce à la lumière de la raison et au soutien de la vertu, la personne découvre en son corps les signes annonciateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur. »⁶³ Le corps n'est donc pas un donné pré-moral, un simple « fait », dénué de toute « valeur ». Le corps, portant notamment en lui la capacité du don, est donc pour la raison humaine, expression d'une loi morale et, pour le chrétien, « signe visible » du mystère de Dieu.

Pour Gagey, si la loi naturelle ne peut se réduire au déterminisme biologique, elle ne réfléchit pas sur les normes morales en niant toute valeur aux données du réel. Les données du monde matériel, le corps par exemple, permettent au contraire à la médiation de la rationalité de s'exercer sans tomber dans une pure utopie idéaliste. Ainsi, affirme-t-il :

Dans le contexte contemporain de crise anthropologique, entreprendre de parler à nouveau de nature humaine et de loi naturelle, ce n'est pas décrire abstraitement ce qui fait l'humanité de l'humain comme un code figé de conduites normées par des instincts et des déterminations biologiques, c'est *résister à la désarticulation du désir*

⁵⁹ François HUGUENIN, *Résister au libéralisme*. [...] p. 130

⁶⁰ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle* [...] No 12 - 17

⁶¹ Henri-Jérôme GAGEY, « Le concept de « loi naturelle » dans le contexte d'une anthropologie chrétienne », *Transversalités*, Vol. 1, No. 117, 2011, pp. 69-83

⁶² David S. CRAWFORD, « Natural Law and the Body : Between Deductivism and Parallelism », *Communio*, Vol. 35, No. 3, 2008, pp. 327-353

⁶³ JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Veritatis splendor*, 6 août 1993, No 48

et du besoin, du spirituel et du corporel, en considérant en particulier qui si le désir décroche radicalement de son lien aux besoins originels qu'il est destiné à satisfaire il devient proprement délirant.⁶⁴

Enfin, le **troisième axe** vise à concevoir la loi naturelle comme une alternative au relativisme moral en général, et au positivisme juridique et particulier. La question qui se pose ici est notamment celle du rapport entre la loi naturelle et la démocratie. Préserver les acquis de la démocratie libérale tout en luttant contre le relativisme moral est une posture qui a été défendue par plusieurs auteurs issus de la tradition de la loi naturelle, et fait aujourd'hui partie intégrante de la Doctrine sociale de l'Église. De John Courtney Murray à John Finnis, les théoriciens contemporains de la loi naturelle ont tous affirmé non seulement la compatibilité de cette doctrine avec la démocratie, mais son lien intrinsèque. Comme le résume Bonino, « la référence à la loi naturelle apparaît, comme c'était déjà le cas avec Antigone, comme la garantie suprême de la dignité de la personne et de sa liberté face aux menaces d'abus de pouvoir, voire de totalitarisme, que recèle le positivisme juridique. »⁶⁵ Quant à Andréa Vicini, il écrit lui aussi que : « la loi naturelle a été formulée aussi pour lutter de façon critique, contre la présomption d'absoluité des lois civiles. »⁶⁶

Sur ce point, les théoriciens de la loi naturelle rejoignent les préoccupations d'autres auteurs qui recherchent à identifier certaines valeurs morales objectives au sein d'une culture marquée par le relativisme éthique. Jean Baechler aborde pour sa part la question en soulignant que l'objectivité morale ne peut s'atteindre qu'à travers la médiation de la subjectivité et que la nature humaine ne saurait être niée sans tomber dans l'absurde⁶⁷. À ce sujet, il faut également souligner l'apport des approches se réclamant de la pensée de Marcel Mauss. Alain Caillé⁶⁸ rappelle en effet la logique du don qu'avait découvert l'anthropologue français, en étudiant les sociétés premières. Cette logique, impliquant la triple obligation de donner, recevoir et rendre révèle, pour Caillé, un « noyau naturel commun » autour duquel il est possible de se réunir dans un contexte de pluralisme culturel. Mentionnons enfin le philosophe français Jean-Claude Michéa qui se réclame également

⁶⁴ Henri-Jérôme GAGEY, « Le concept de « loi naturelle » dans le contexte [...] », p. 78

⁶⁵ Serge-Thomas, BONINO, « Questions autour du document : à la recherche d'une éthique universelle [...] » p.22

⁶⁶ Andrea VICINI, « La loi morale naturelle : perspectives internationales pour la réflexion bioéthique contemporaine », *Transversalités*, Vol. 2, No. 122, 2012, p. 138

⁶⁷ Jean BAECHLER, « Naturalité, universalité, objectivité », *Revue du Mauss*, Vol. 1, No. 19, 2002, pp. 51-64

⁶⁸ Allain CAILLÉ, « Y a-t-il des valeurs naturelles? », *Revue du Mauss*, Vol. 1, No. 19, 2002, pp. 73-79

de Mauss, mais aussi de la notion de « common decency » de George Orwell pour critiquer le fondement relativiste de la pensée libérale et pour en appeler à un principe public de moralité⁶⁹.

Pour Vicini, malgré la difficulté de saisir la notion de « nature humaine » dans le contexte contemporain, celle-ci peut s'aborder de façon négative ou apophasique lorsque nous sommes face à un contraste qui met en évidence l'absence de la réalité que nous cherchons à saisir. « De façon dramatique, écrit-il, c'est [...] à travers le mal que nous pouvons entrevoir quelque chose de notre nature humaine et de ce qui est naturel. »⁷⁰ C'est ce qu'on peut trouver dans les travaux de la juriste Catherine Labrusse-Riou, lorsqu'elle évoque l'importance du concept de dignité humaine pour le droit⁷¹. Face aux possibilités ouvertes par les biotechnologies, l'auteur affirme la nécessité de maintenir une distinction entre l'humain et l'inhumain : « En dépit des contestations qu'elle suscite, la dignité est et doit rester un axiome qui s'affirme et ne se démontre pas, et dont la réalité humaine se vérifie à travers les victimes qui ont à souffrir de sa violation. »⁷²

Ce troisième axe nous présente une problématique dans laquelle se situe clairement la pensée de Joseph Ratzinger. En effet, comme le souligne Pierre Manent, la référence à la nature humaine comme repère moral face au relativisme ou au positivisme juridique demeure un véritable angle mort de la philosophie politique contemporaine. Un angle mort qui contraste non seulement avec la tradition de la loi naturelle, mais aussi avec les penseurs de la modernité politique. Pour Manent :

Hobbes, Locke ou Rousseau justifiaient leurs thèses, les fondaient sur une certaine interprétation de l'état de nature, c'est-à-dire ultimement de la nature humaine. Rien de tel chez les théoriciens de la démocratie qui rejettent tout « fondationalisme ». Comme on l'a remarqué, la « situation originelle » de Rawls, c'est l'état de nature sans la nature. En fait, les adeptes de la théorie de la démocratie s'appuient avec confiance sur notre expérience de celle-ci, sur la satisfaction générale qui l'accompagne et qui rend superflu un effort sérieux de justification.⁷³

Le grand paradoxe de cette situation est évidemment que la démocratie libérale, système exaltant les facultés rationnelles du citoyen et l'indépendance du pouvoir vis-à-vis toute doctrine du bien,

⁶⁹ Jean-Claude MICHEA, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Flammarion, 2011, 357 p.

⁷⁰ Andrea VICINI, « La loi morale naturelle [...] » p. 134

⁷¹ Catherine LABRUSSE-RIOU, « "Que peut dire le droit de « l'humain » ?" Vieille question, nouveaux enjeux », *Études*, Vol. 10, No. 413, 2010, pp. 344-354

⁷² Catherine LABRUSSE-RIOU, « Que peut dire le droit de « l'humain [...] » p. 354

⁷³ Pierre MANENT, *Les métamorphoses de la cité, Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, p.36

devient en définitive un système qui trouve sa garantie ultime dans le sens commun du peuple et dans la conservation des acquis culturels de la civilisation occidentale judéo-chrétienne. Or cette incohérence ne peut masquer le fait que dans un contexte positiviste, le citoyen, tout comme le décideur, se retrouvent intellectuellement démunis face aux enjeux éthiques. En effet, Hans Kelsen n'affirmait-il pas lui-même que « l'adoption d'une valeur supérieure repose toujours sur un jugement de valeur subjectif et irrationnel »⁷⁴? Comme le résume Catherine Audard : « La conséquence du positivisme juridique a été de rendre impossible toute protestation morale contre la " légalité " »⁷⁵.

Il nous faudra examiner plus en détail l'idée selon laquelle la position originelle de Rawls ne fait véritablement aucune place à la « nature ». Il n'en demeure pas moins que pour les théoriciens de la loi naturelle, le relativisme éthique est problématique lorsque vient le temps de justifier les institutions démocratiques. John Courtney Murray affirmait que la démocratie a besoin d'une métaphysique capable de supporter les acquis moraux de notre époque. Pour Murray, seule une doctrine de la loi naturelle est capable de relever un tel défi⁷⁶. Nous retrouvons ici la pensée de Joseph Ratzinger telle que présentée par Médeville :

Qu'il s'exprime comme théologien [...] ou comme pape [...], Benoît XVI laisse entendre sans ambiguïté que, face aux totalitarismes et abus de pouvoir que recèle le positivisme juridique, les droits de l'homme ne sont pas de simples conventions démocratiques, mais qu'ils ont un fondement absolu dans la loi naturelle.⁷⁷

PROBLÉMATIQUE ET HYPOTHÈSE

Malgré l'importance indéniable du concept de loi naturelle dans la problématique à laquelle nous nous proposons de réfléchir, il ne s'agit pas d'une thèse sur la loi naturelle. La nécessité de se pencher sur le concept de loi naturelle n'intervient qu'à partir du moment où l'on réalise qu'il s'agit là d'un outil intellectuel incontournable pour réfléchir à une éthique découlant de la nature humaine. Comme nous l'avons souligné en introduction, le centre de notre questionnement est ailleurs : nous proposons plutôt d'explorer l'articulation qui relie l'éthique et la religion dans la

⁷⁴ Kelsen, Hans, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? », Traduit de l'allemand par P. Coppens, *Droit et société*, No. 22, 1992 [1953], p. 560

⁷⁵ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, p.456

⁷⁶ John COURTNEY MURRAY, « We Hold These Truths [...] » p.321

⁷⁷ Geneviève MÉDEVILLE, « La loi naturelle selon Benoît XVI » [...] pp. 353 - 364

pensée de Joseph Ratzinger / Benoît XVI. La question de recherche peut donc être formulée de la manière suivante : Quelle est l'apport de la pensée ratzingérienne au débat contemporain concernant le rapport entre l'éthique et la religion dans un contexte libéral?

Comme le titre de la thèse l'indique, c'est la religion comme servante de la conscience éthique qui est le lieu de notre réflexion. Si nous n'avions pas précisé que, par le terme « éthique », nous entendions avant tout un discours normatif fondé sur le développement de la nature humaine, la question pourrait nous mener ailleurs. Aujourd'hui, la tendance dans le milieu intellectuel est de concevoir l'éthique uniquement sous l'angle d'un construit social. Avec un tel a priori, il serait difficile de concevoir le rôle « éducateur » de la religion comme autre chose qu'une manière déguisée d'injecter du contenu religieux dans le langage éthique, ce qui pourrait apparaître aux yeux de plusieurs (et probablement à juste titre) comme inacceptable. Or à partir du moment où l'on conçoit que la nature humaine n'est pas un pur fantasme, la question de la formation de la conscience éthique devient autre chose qu'un simple jeu de langage. L'éthique elle-même devient un discours sur une réalité humaine commune à propos de laquelle le religieux peut aussi avoir quelque chose à dire. Notre hypothèse de travail est que la pensée de Ratzinger s'avère particulièrement pertinente et éclairante pour nous aider à comprendre comment la religion permet de révéler certaines facettes essentielles d'une éthique ancrée dans le mystère de la personne humaine concrète. Au final, il s'agit d'une proposition permettant d'identifier ce qu'une tradition philosophique pluriséculaire a appelé la loi naturelle. Toutefois, un élément essentiel de notre hypothèse est que la proposition ratzingérienne répond aux exigences propres au contexte libéral contemporain. Plus particulièrement, nous suggérons que cette proposition n'implique aucun jugement arbitraire en faveur d'une religion ou d'une autre, mais qu'elle propose au contraire des critères permettant à la raison éthique de s'ouvrir avec discernement à la sagesse religieuse de l'humanité sans abandonner son autonomie.

Si l'on peut être d'accord avec les auteurs qui soulignent l'aspect critique que peut revêtir la pensée de Ratzinger face à certains courants de la pensée moderne, nous ne pouvons néanmoins réduire sa pensée à une critique unilatérale de la modernité et encore moins du libéralisme. En effet, comme le rappelle Médeville, la pensée de Ratzinger sur la question de la loi naturelle est justement animée par le besoin de fonder certains des grands acquis éthiques de la modernité politique, notamment les droits de l'homme, sur autre chose qu'une simple morale du

consensus.⁷⁸ Voilà pourquoi il semble pertinent de mettre en évidence la capacité de Ratzinger à proposer une voie d'accès à la loi naturelle qui tienne compte des grands paramètres théoriques du libéralisme politique, notamment celui de John Rawls.

OBJECTIFS ET LIMITES

L'objectif principal de cette thèse est donc de montrer la pertinence de l'apport ratzingérien dans le contexte libéralo-démocratique contemporain. Afin d'éviter de définir les termes de la problématique, à travers la pensée de celui-là même qui prétend offrir une solution contemporaine au défi de la reconnaissance de la loi naturelle, deux chapitres seront consacrés à la définition et à l'analyse de la loi naturelle et du libéralisme, indépendamment de la pensée ratzingérienne.

Le premier chapitre vise à définir la théorie de la loi naturelle à partir de la référence thomiste et de ses principaux auteurs contemporains. La loi naturelle est alors présentée comme une méthode de réflexion éthique capable de se fonder, au minimum, sur une connaissance rationnelle des biens humains fondamentaux. Ce chapitre contient également des précisions pertinentes concernant le rapport entre la loi naturelle et l'ordre politique.

Le second chapitre concerne le libéralisme dans son développement historique, en interaction avec la loi naturelle. Le principal intérêt de ce chapitre est de montrer que le libéralisme ne se réduit pas à un courant de pensée unique, et que dans sa formulation actuelle la plus reconnue – celle de Rawls – il existe une référence implicite à la loi naturelle. Cette référence se manifeste lorsque l'on croise la définition des biens premiers selon Rawls et les biens humains fondamentaux selon Finnis. Dès lors, il est possible de se tourner vers Ratzinger afin de voir comment lui-même propose une meilleure connaissance de la loi naturelle à travers l'écoute de la sagesse religieuse.

Le troisième chapitre concerne la formation de la conscience éthique chez Ratzinger. Il y est question de son anthropologie morale et du rôle maïeutique que joue la religion dans la formation morale du sujet.

⁷⁸ Geneviève MÉDEVILLE, « La loi naturelle selon Benoît XVI » [...] p. 353 - 364

Le quatrième chapitre concerne la pensée politique de Joseph Ratzinger. Malgré son approche centrée sur le rôle indispensable du religieux dans la formation de la conscience éthique, nous verrons que Ratzinger développe une vision positive du libéralisme à partir des exigences mêmes de la théologie chrétienne, particulièrement la distinction nécessaire entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel.

Dans le cinquième chapitre, il est question de la réponse qu'une logique ratzingérienne pourrait apporter aux principales objections soulevées par la pensée moderne à l'encontre de la théorie de la loi naturelle. Plus précisément, il sera question des objections fondées sur la théorie de l'évolution et sur le pluralisme culturel. Nous parlons de la « logique ratzingérienne », plutôt que la « pensée de Ratzinger », puisqu'une réponse satisfaisante aux objections modernes contre la loi naturelle nécessite une certaine extrapolation des textes de Ratzinger.

Enfin, le sixième et dernier chapitre permet de présenter l'apport original de Ratzinger à la question de la reconnaissance de la loi naturelle. Nous défendrons l'idée selon laquelle, contrairement à ce qui est parfois avancé, l'originalité de la pensée ratzingérienne ne consiste pas en une simple affirmation de la compatibilité entre le christianisme et la démocratie libérale, ni en une critique unilatérale du relativisme. Nous défendrons l'idée selon laquelle la proposition ratzingérienne est capable de fournir à l'État libéral des critères permettant de ne pas exclure l'apport des doctrines compréhensives dans la définition de la justice, sans pour autant abandonner son indépendance ni exercer une discrimination arbitraires entre celles-ci. Dans ce chapitre encore, nous chercherons une réponse qui ne se trouve pas nécessairement dans les écrits ratzingériens, mais qui est en cohérence avec l'ensemble de sa réflexion portant sur les problématiques d'éthique politique.

Dans la conclusion, nous examinons d'une manière critique l'apport ratzingérien à la question de la reconnaissance de la loi naturelle dans le contexte contemporain. Nous soulignons les éléments les plus pertinents de son approche, ainsi que ses principales faiblesses ou dérives possibles.

Évidemment, la problématique comporte certaines limitations théoriques. Ainsi, on ne peut ignorer que les démocraties contemporaines puissent se concevoir en dehors du cadre de la pensée libérale. Ni que la loi naturelle puisse, elle aussi, se concevoir en dehors du thomisme et de la tradition catholique.

Pour justifier le choix de la pensée libérale, il suffit de souligner l'importance de l'œuvre de John Rawls, s'inscrivant résolument dans le cadre libéral, et dont l'influence sur la culture politique et intellectuelle occidentale n'est plus à démontrer. Comme l'écrit Robert Nozick, « les philosophes de la politique doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls, ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas. »⁷⁹ L'étude de la pensée de John Rawls, à laquelle il faut ajouter celle de Jürgen Habermas, s'avère ainsi incontournable pour quiconque souhaite comprendre les principes de l'éthique démocratique contemporaine⁸⁰.

Quant au cadre thomiste et catholique à partir duquel est appréhendée la loi naturelle dans le premier chapitre, il se justifie également par son importance historique et par le fait que la production intellectuelle, à laquelle nous avons fait référence dans l'état de la recherche, en soit largement issue. Ce choix laisse inévitablement de côté certains auteurs, notamment Léo Strauss, dont la réflexion sur la loi naturelle mériterait aussi une attention particulière, mais dont la critique de la pensée moderne représente en soi un cadre théorique et un champ d'études particulier⁸¹. Toutefois, le thomisme étant une référence commune en ce qui concerne la doctrine de la loi naturelle, le choix effectué semble justifié.

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

La thèse proposée suppose la mise en dialogue de plusieurs cadres de référence : la loi naturelle, le libéralisme politique, la théologie catholique. Ce travail nécessite donc une méthode d'analyse qualitative telle que décrite dans Poupart,⁸² dont la principale caractéristique est l'établissement de catégories d'analyse. Ce sont ces catégories qui permettront à la mise en dialogue évoquée ici de se faire avec rigueur et de façon systématique. Dans le cas présent, la meilleure façon d'établir les catégories d'analyse semble être de référer aux différents domaines auxquels se réfère l'éthique, à savoir la théologie, l'épistémologie, l'anthropologie, l'histoire et la politique. Comme nous l'avons vu dans l'état de la recherche, la doctrine de la loi naturelle avance en effet plusieurs arguments appartenant à ces différents domaines. Pour entrer en dialogue avec le libéralisme sur la question de la loi naturelle, il est donc important d'appréhender le discours libéral et sa

⁷⁹ Robert NOZICK, *Anarchie, État et Utopie*, Traduit de l'anglais par E. D'Auzac, Paris, Presses universitaires de France, 1988 [1974], p. 228

⁸⁰ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 401-413

⁸¹ Terence MARSHALL, « Léo Strauss », dans CANTO-SPERBER, Monique (dir.) *Dictionnaire d'éthique* [...] p. 1870-1875

⁸² Jean POUPART *et al.* *La recherche qualitative, Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 1997, p. 255-259

position critique face à la loi naturelle à travers ces différents domaines de connaissance. Qui plus est, l'analyse de l'apport de Joseph Ratzinger devra lui aussi se faire en considérant la réponse que celui-ci apporte aux problèmes soulevés par la pensée libérale.

1 PREMIER CHAPITRE : QU'EST-CE QUE LA LOI NATURELLE ?

Malgré le regain d'intérêt mentionné dans l'introduction, le concept de loi naturelle est encore largement mal compris. Aux yeux de plusieurs, il demeure synonyme d'un cadre s'imposant de manière arbitraire à la liberté et à la raison humaine. En effet, la pensée moderne, notamment avec David Hume (1711 - 1776), ne nous a-t-elle pas appris que la nature – *ce qui est* – est une réalité moralement neutre, ne contenant aucun *devoir être*?⁸³

Pourtant, nous avons déjà pointé du doigt l'impasse dans laquelle risque de nous conduire l'idée selon laquelle les normes sociales n'ont aucun fondement en dehors des conventions humaines : la référence à la dignité humaine devient une coquille vide permettant de justifier toutes les dérives du pouvoir.

Contre ce scepticisme, les théoriciens de la loi naturelle affirment que la raison est capable de saisir des biens fondamentaux, intrinsèques à la nature humaine et capables de consolider la dignité de la personne humaine. Ainsi, la réflexion éthique ne se construit pas *ex nihilo*, mais à partir d'un donné de base. Autrement dit, pour la théorie de la loi naturelle, ce qui *doit être* n'est pas sans rapport avec ce qui *est*. Ce donné de base n'est évidemment pas réductible au monde sensible. Les concepts essentiels de la loi naturelle, notamment celui de finalité, impliquent une connaissance métaphysique, c'est-à-dire une connaissance des principes *structurant* le monde sensible et *orientant* son développement. Bien que non observables empiriquement, ces principes n'en sont pas moins réels. Un principe de base de la théorie de la loi naturelle est en effet que la nature humaine s'accomplit selon des finalités qui ne sont pas arbitraires, ni culturellement construites, mais communes à tous les membres de l'espèce humaine. Reconnaître ce donné et discerner les finalités qui y sont rattachées est une tâche fondamentale de la réflexion morale, car c'est à partir de ces « matériaux de base » que les normes sont appelées à se construire.

1.1 PRÉCISIONS SUR LE CONCEPT DE « NATURE »

Lorsque l'on parle de la loi naturelle, il est évidemment nécessaire de préciser ce qu'on entend par le mot « nature ». En effet la *nature* peut référer au donné physique et biologique. La survie et

⁸³ Jean-Louis BRUGUÈS, *Précis de théologie morale générale*, Parole et Silence, Paris, 2017, p.102

la reproduction des êtres vivants, par exemple, s'opèrent suivant des « lois naturelles » que découvrent les biologistes. On a parfois dit – et certains prétendent encore – que la théorie de la loi naturelle fait une transposition injustifiée en considérant ces lois biologiques comme des normes morales. L'enseignement de l'Église catholique affirmant que la contraception est « contre nature » est un exemple fréquemment utilisé par ceux qui critiquent la loi naturelle sur cette base. Selon les critiques, l'Église enseigne que la contraception est immorale parce qu'elle interfère avec les lois biologiques de la reproduction en ne respectant pas la finalité biologique des organes sexuels. Pourtant, comme l'a démontré Janet Smith, le Magistère catholique ne fait pas un tel raccourci entre les lois biologiques et les normes morales⁸⁴. La référence aux lois biologiques dans le discours moral ne se justifie qu'à partir du fait que celles-ci sont liées à certains biens particuliers : le respect de la vie humaine, de son caractère sacré et la communion des époux. Le paragraphe treize de l'encyclique *Humanae vitae* offre une synthèse éclairante de cette approche :

On remarque justement, en effet, qu'un acte conjugal imposé au conjoint sans égard à ses conditions et à ses légitimes désirs, n'est pas un véritable acte d'amour et contredit par conséquent une exigence du bon ordre moral dans les rapports entre époux. De même, qui réfléchit bien devra reconnaître aussi qu'un acte d'amour mutuel qui porterait atteinte à la disponibilité à transmettre la vie, que le Créateur a attachée à cet acte selon des lois particulières, est en contradiction avec le dessein constitutif du mariage et avec la volonté de l'auteur de la vie. User de ce don divin en détruisant, fût-ce partiellement, sa signification et sa finalité, c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime, c'est donc contredire aussi au plan de Dieu et à sa volonté. Au contraire, user du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur. De même, en effet, que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, de même il ne l'a pas, pour une raison particulière, sur ses facultés de génération en tant que telles, à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie, dont Dieu est le principe. «La vie humaine est sacrée, rappelait Jean XXIII, dès son origine, elle engage directement l'action créatrice de Dieu.»⁸⁵

Au-delà de la conclusion morale, c'est la structure de l'argumentation qui est importante à saisir. Pour le Magistère catholique, c'est « à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie » qu'il ne faut pas porter atteinte à certains processus biologiques. Autrement dit, c'est la valeur de

⁸⁴ Janet E. SMITH, *Humanae vitae, A generation later*, Washington D.C., The Catholic University Press of America, 1991, p. 86

⁸⁵ PAUL VI, Lettre encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968, No. 13

la vie qui justifie la norme morale concernant le processus biologique et non pas le processus biologique qui, de par sa simple existence, est transformé en norme morale⁸⁶. Le mot « naturel » n'est donc pas à mettre automatiquement en opposition avec ce qui serait artificiel. Dans l'optique de la loi naturelle, l'art, la technique et la transformation de la matière ne sont pas mauvais en soi, tant qu'ils respectent les valeurs qui correspondent au développement de la personne humaine.

De façon plus générale, la théorie de la loi naturelle cherche en effet à découvrir les biens fondamentaux qui correspondent au développement harmonieux de la personne humaine (par exemple la vie, la connaissance, l'amitié ou l'expérience esthétique⁸⁷). La nature biologique fait certainement partie des sources que le philosophe ou le théologien explorent pour découvrir ces biens fondamentaux, mais elle n'est pas la seule. Surtout, elle ne représente pas, en tant que tel, un recueil de normes morales. Ce n'est qu'en étant intégrées dans une réflexion plus large sur le bien de la personne humaine que certaines réalités biologiques peuvent acquérir une signification morale.

Dans les faits, la principale source de connaissance à laquelle réfèrent les théoriciens de la loi naturelle est l'expérience⁸⁸. De par notre appartenance à l'espèce humaine – à cet animal rationnel en quête de bonheur – nous constatons quotidiennement que nos actes sont orientés vers la poursuite de certains biens. L'analyse de cette inclination universelle vers ce qui nous semble le mieux convenir à notre bonheur – peu importe comment nous le concevons – constitue sans aucun doute la première « école » de la loi naturelle. Comme nous le constatons dans l'extrait d'*Humanae vitae*, la réflexion morale sur la loi naturelle peut également incorporer des « matériaux » théologiques, à partir du moment où ceux-ci contribuent à éclairer le sens des actes humains et mettent en relief la valeur sacrée de certaines réalités humaines.

⁸⁶ Le pape Jean-Paul II ajoutera que la contraception ne porte pas uniquement atteinte à la valeur de la vie, mais également à la valeur du don mutuel que l'union sexuelle est censée exprimer entre les époux : « Ainsi, au langage qui exprime naturellement la donation réciproque et totale des époux, la contraception oppose un langage objectivement contradictoire, selon lequel il ne s'agit plus de se donner totalement à l'autre; il en découle non seulement le refus positif de l'ouverture à la vie, mais aussi une falsification de la vérité intérieure de l'amour conjugal, appelé à être un don de la personne tout entière. » JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, No. 32

⁸⁷ Ces exemples sont ceux de Finnis. Nous verrons sa théorie des biens humains fondamentaux plus loin dans ce chapitre.

⁸⁸ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.101

Pour en revenir à la question du mot *nature*, rappelons que nous ne connaissons pas de théoriciens contemporains de la loi naturelle qui prétendent inférer directement des normes morales à partir des lois biologiques, sans passer par la médiation de la réflexion philosophique ou théologique sur ce qui constitue le développement harmonieux de la personne humaine. Ainsi, comme le résume Janet Smith:

It is best to keep in mind that the word *natural* when used in the context of natural law [...] refers to that ever facilitates the well-being of anything, both in its part and as a whole. [...] Again, what is "natural" is in accord with the very being of a thing, with the natural inclinations of a thing, and tends to promotes what is good for that thing.⁸⁹

En somme, s'il existe une limitation de la liberté humaine par la loi naturelle, cette limitation ne se situe pas dans une soumission passive à un donné biologique « pré-rationnel », mais dans une soumission à ce qui constitue le développement harmonieux de la personne humaine dans toutes ses dimensions.

1.2 LA LOI NATURELLE, UNE MÉTHODE

Ce que nous venons de voir nous permet de constater que le terme « loi naturelle » recouvre en fait deux réalités : la nature humaine avec les finalités qui correspondent à son développement et les normes morales qui en découlent. Bien que ces deux réalités soient reliées, il est important de ne pas les confondre. Les finalités correspondant au développement de la nature humaine ne sont pas, en tant que telles, des obligations morales.

L'encyclique *Humanae vitae*, par exemple, soutient que le fait de porter délibérément atteinte à la capacité de transmettre la vie n'est pas moralement acceptable. Cette norme morale, avons-nous déjà remarqué, arrive au terme d'une réflexion sur la finalité de l'acte conjugal ainsi que sur sa valeur humaine et spirituelle. Or si la transmission de la vie est identifiée comme une finalité propre à la nature humaine, à aucun moment l'encyclique ne définit la transmission de la vie comme une obligation morale absolue s'appliquant à toute personne humaine. La distinction entre la finalité et la norme est claire. La finalité sert à établir la norme morale, elle demande à être considérée dans la définition de cette norme, mais elle en demeure distincte.

⁸⁹ Janet E. SMITH, *Humanae vitae*, *A generation later* [...] p. 76

C'est le propre de la démarche de la loi naturelle que de se pencher *d'abord* sur le donné humain fondamental pour *ensuite* l'incorporer dans une théorie morale capable d'aboutir à la formulation de normes précises. Il s'agit là de la *méthode* de la loi naturelle : Établir les normes morales en se basant sur notre compréhension la plus juste possible de la nature humaine et de son développement. C'est cette démarche que Finnis décrit lorsqu'il écrit : « Thus speaking very summarily, we could say that the requirements to which we now turn express the 'natural law method' of working out the (moral) « natural law » from the first (pre-moral) 'principles of natural law' .»⁹⁰

Comprendre cette double composante de la théorie de la loi naturelle est important, car elle permet d'éviter certaines incompréhensions, notamment en ce qui concerne le rapport de la loi naturelle avec les lois humaines. En effet, lorsqu'on aborde la loi naturelle à partir de l'angle de la réflexion politique, celle-ci nous est souvent présentée comme un ensemble de principes moraux antérieurs aux lois humaines.

Le personnage d'Antigone est emblématique de cette représentation de la loi naturelle. Dans la pièce de Sophocle, Antigone réplique au roi qui voulait l'empêcher d'enterrer son frère : « Je ne pense pas que tes décrets soient assez forts pour que toi, mortel, tu puisses passer outre aux lois non écrites et immuables des dieux. Elles n'existent ni d'aujourd'hui, ni d'hier, mais de toujours. »⁹¹ La loi naturelle apparaît ainsi comme le critère d'évaluation des lois humaines. C'est parce que les lois humaines respectent les « lois non écrites et immuables des dieux » qu'elles doivent être respectées, et c'est également au nom de ces lois non écrites que nous pouvons résister à un ordre légal injuste.

Cette représentation est tout à fait juste et a contribué au développement de la pensée politique occidentale jusqu'à l'époque moderne. En 1776, dans la Déclaration d'indépendance des États-Unis, les Pères fondateurs écrivaient : « Nous tenons pour évidentes ces vérités, que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils sont dotés par le Créateur de droits inaliénables, que parmi ceux-ci figurent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. » Ce principe de « droits inaliénables » ou de « droit de l'homme » représente une volonté d'identifier des normes universelles que le pouvoir politique ne peut enfreindre sans perdre du même coup sa légitimité.

⁹⁰ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.103

⁹¹ SOPHOCLE cité par COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche* [...] No. 18

Aujourd'hui encore, au niveau international, l'existence de certaines notions telles que la « Responsabilité de protéger » montrent l'actualité du débat sur l'existence d'un critère d'évaluation universel, au nom duquel même une autorité légalement constituée peut être contestée.

Il existe de nombreux exemples de ce que la Commission théologique internationale (CTI) appelle la « convergence » éthique de l'humanité : certaines normes morales telles que la règle d'or semblent en effet appartenir à un patrimoine commun qui se manifeste à toutes les époques et dans toutes les grandes civilisations⁹². Ces normes peuvent à juste titre être considérées comme autant de témoins de l'existence de la loi naturelle, et permettent même à certains de croire à la possibilité d'une éthique universelle.

Évidemment, la formulation d'un code moral universel est loin d'être une réalité actuelle et tous les théoriciens de la loi naturelle ne travaillent pas en ce sens. Néanmoins, cette réflexion sur l'existence d'un code moral universel permet de faire une remarque importante : Il est vrai que la théorie de la loi naturelle enseigne comme principe que la loi naturelle a préséance sur les lois humaines. Toutefois, nous avons également vu que la loi naturelle ne se résume pas à un code moral. La loi naturelle désigne d'abord les principes correspondant au développement de la nature humaine *à partir desquels* nous pouvons établir un code moral. Ainsi, ce qu'implique la préséance de la loi naturelle sur les lois humaines n'est rien d'autre que la priorité de la personne humaine et de son développement par rapport à toute autre considération idéologique ou politique. La loi naturelle doit être considérée comme ayant préséance sur les lois humaines, tout simplement parce qu'offrir un cadre permettant le développement de la nature humaine est la raison d'être des lois humaines. Ultimement, soulignait C.S. Lewis, nier l'existence de ces principes premiers, c'est nier la possibilité même d'un jugement éthique indépendant⁹³.

Cette remarque permet également d'affirmer qu'il n'est pas nécessaire de proposer un code éthique universel pour proposer la loi naturelle comme critère d'évaluation des lois humaines. Proposer la loi naturelle comme référence pour l'éthique politique, c'est plutôt, comme nous l'avons dit, proposer une méthode : chercher à établir les normes sociales non pas uniquement sur

⁹² COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle* [...] No. 12 à 17

⁹³ Clive Staples LEWIS, *L'abolition de l'homme, la voie perdue*, Traduit de l'anglais par I. Fernandez, Paris, Ad Solem, 2015 [1943], p.71

un consensus intersubjectif, mais sur une réflexion portant sur le développement harmonieux de la nature humaine. L'imperfection de notre connaissance du développement de la nature humaine et la variété des cadres interprétatifs dans lesquels cette connaissance peut être incorporée rend improbable la formulation d'un code moral accepté universellement. La méthode de la loi naturelle n'en demeure pas moins valide pour quiconque estime que le premier devoir de l'autorité politique est d'être au service du bien commun, c'est-à-dire, selon la tradition catholique, « l'ensemble des conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres d'atteindre leur perfection, d'une façon plus totale et plus aisée. »⁹⁴

Soulignons enfin que l'ambition de fournir un code moral prédéfini a été un phénomène typiquement moderne qui a marqué la tradition de la loi naturelle, mais dont les penseurs contemporains cherchent plutôt à se distancer. Comme le soulignent les auteurs de la Commission théologique internationale (CTI), cette ambition a fini par desservir la compréhension de la loi naturelle

Cette tendance à étendre le champ des déterminations de la loi naturelle a été à l'origine d'une crise grave lorsque, en particulier avec l'essor des sciences humaines, la pensée occidentale a pris davantage conscience de l'historicité des institutions humaines et de la relativité culturelle de nombreux comportements que l'on justifiait parfois en faisant appel à l'évidence de la loi naturelle.⁹⁵

Évidemment, cela ne signifie pas que la théorie de la loi naturelle n'ait pas comme ambition de fournir des normes morales à valeur universelle, mais, contrairement aux ambitions rationalistes des auteurs modernes qui espéraient atteindre une forme de certitude scientifique en morale, les auteurs contemporains insistent davantage, comme nous l'avons expliqué, sur la méthode par laquelle les normes morales doivent être élaborées et sur la pluralité des codes normatifs auxquels nous pouvons aboutir⁹⁶. Comme le résume encore la CTI :

Le moraliste doit aussi (et c'est là la difficulté de son travail) faire appel aux ressources combinées de la théologie, de la philosophie ainsi que des sciences humaines, économiques et biologiques pour bien cerner les données

⁹⁴ CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, No. 26

⁹⁵ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, [...] No. 33

⁹⁶ François HUGUENIN, *Résister au libéralisme, les penseurs de la communauté* [...] p.130

de la situation et identifier correctement les exigences concrètes de la dignité humaine.⁹⁷

Pour certains, comme la théologienne Jean Porter, le renouveau théorique de la loi naturelle passe par une redécouverte des auteurs médiévaux ou scolastiques, saint Thomas d'Aquin en particulier. Ceux-ci, rappelle-t-elle, ne voyaient pas d'abord la loi naturelle comme une série de normes, mais comme une « capacité de discernement moral » propre au sujet humain⁹⁸. Puiser aux sources pré-modernes de la théorie de la loi naturelle semble en effet une avenue prometteuse. Pour entamer un dialogue fécond avec le monde contemporain, un travail d'actualisation s'avère néanmoins nécessaire.

1.3 LA LOI NATURELLE ET L'INTELLIGIBILITÉ DU MONDE VIVANT

La méthodologie de loi naturelle, avons-nous dit, consiste à insérer la réflexion morale dans une réflexion plus large sur le développement de la personne humaine. L'idée qui soutient cette méthodologie est que ce développement n'est pas un processus aléatoire ou reposant sur des critères entièrement subjectifs et culturellement construits, mais qu'il s'agit d'un processus relié à la structure profonde de la personne humaine. Dans le vocabulaire philosophique, nous dirions que la nature humaine a une forme et une finalité, et que c'est en respectant ce donné naturel, propre à l'espèce humaine, que la réflexion morale doit se construire.

Chez saint Thomas d'Aquin, cette idée s'insère elle-même dans un contexte encore plus large : celui de la Création. Dans la Somme théologique, l'ensemble du monde vivant est présenté comme une réalité structurée et mise en mouvement par le Créateur :

Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la divine Providence, sont réglés et mesurés par la loi éternelle, (selon les explications données), il apparaît avec évidence que ces êtres participent en quelque façon à la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.⁹⁹

Évoquer la divine Providence comme étant à l'origine du mouvement et du développement des êtres vivants peut sembler relever d'une conception préscientifique du monde. Or rien n'est plus

⁹⁷ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, [...] No. 54

⁹⁸ Jean PORTER, *Nature as Reason, A Thomistic Theory of the Natural Law* [...] p.5

⁹⁹ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.91, art.2

faux. L'activité divine dont il est question dans ces quelques lignes n'est pas en compétition avec l'ordre des causes naturelles que découvre la science. Ce dont veut rendre compte Thomas d'Aquin est précisément l'existence d'un ordre naturel autonome, régi par ses propres lois. Chez le théologien médiéval, Dieu n'est pas celui qui interfère avec l'autonomie des vivants, mais celui qui en est au principe. Il n'est pas un marionnettiste caché, donnant l'illusion d'un mouvement autonome ; il est le Créateur, c'est-à-dire celui qui donne aux êtres de se mouvoir par eux-mêmes. C'est précisément l'absence de « fils » visibles reliant les vivants à un être supérieur qui fascine le philosophe : la nature semble dotée d'une prodigieuse force d'organisation et de développement, sans que l'on puisse en observer la cause visible. Ainsi, l'observation capitale de saint Thomas, celle que nous devons retenir pour notre compréhension de la loi naturelle, est celle de l'organisation intelligible et autonome du monde vivant : chaque être à sa structure propre et son développement propre. Par un dynamisme interne, il peut se développer et se reproduire par lui-même, perpétuant son espèce à travers le temps de façon globalement autonome, cohérente et efficace.

L'athéisme affirmant, selon la formule de Sartre, qu'il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir, prend donc les choses à l'envers. Le réalisme philosophique affirme qu'avant de réfléchir sur Dieu, il faut réfléchir sur la nature. Or nier l'organisation intelligente du monde vivant est une aberration contredite par l'existence même des sciences du vivant, de la biologie à l'anthropologie. Ce qu'observait Thomas d'Aquin, nous pouvons le voir aujourd'hui lorsqu'on regarde, par exemple, les images accélérées du développement de l'embryon : la matière se développe et se structure selon un plan immanent dont la finalité évidente est la formation d'un être humain autonome. Comme le remarque Claude Tresmontant, parler de finalité, ce n'est pas substituer aux processus biologiques – la cause efficiente – un principe métaphysique dépassé – la cause finale. C'est tout simplement tenter de rendre compte de ce que les processus biologiques impliquent par le fait qu'ils soient cohérents, efficaces et intelligibles :

Mais l'univers réel, lui, et principalement au niveau biologique, requiert inévitablement de la part du philosophe une méditation, qui est loin d'être achevée, sur le fait que l'univers est orienté d'une manière évolutive dans un certain sens, sur le fait que chaque organisme, en son développement et en sa structure, en son anatomie et en sa physiologie, atteste une adaptation, une

réussite, un agencement, des connexions internes, des co-adaptations, etc.
toutes choses qui ne peuvent se dire qu'en termes de fins.¹⁰⁰

Claude Tresmontant évoque l'évolution. Nous ne pouvons éviter d'aborder ici l'objection provenant justement du fait évolutif : Nous savons aujourd'hui que les espèces vivantes ne sont pas des données fixes qui traversent le temps. Elles se transforment en de nouvelles espèces. N'est-ce pas là la preuve ultime que le hasard, et non la finalité, guide le développement des êtres vivants? Nous allons discuter de l'objection formulée à l'endroit de la loi naturelle à partir de la théorie de l'évolution dans le chapitre cinq. Mentionnons uniquement que l'objection porterait s'il pouvait être démontré que l'évolution du vivant est un processus entièrement aléatoire, « une entreprise absolument dépourvue de plan »¹⁰¹, comme le disait G.G. Simpson. Or cela ne semble pas être le cas. Comme le souligne Porter, la science contemporaine tend à reconnaître que « the characteristics proper to given kinds of creatures operate in such a way as to place constraints on evolutionary processes, in such a way as to give them a directedness and consistency that cannot be accounted for through chance alone. »¹⁰² Autrement dit, bien que Thomas d'Aquin n'ait pas envisagé l'évolution du vivant telle que nous la connaissons aujourd'hui, cette connaissance ne remettrait pas en cause l'idée centrale selon laquelle le développement des vivants est une réalité impliquant une structure immanente. Encore une fois, il ne s'agit pas de faire appel à une intervention divine « miraculeuse » là où nous n'observons que des phénomènes naturels, il s'agit uniquement de reconnaître qu'il existe dans le monde vivant des principes d'organisation et de développement intelligibles qui justifient la recherche de causes métaphysiques.

La théorie thomiste de la loi naturelle se fonde donc sur cette intelligibilité du développement du vivant : Comme l'ensemble des espèces vivantes, l'espèce humaine est dotée d'une nature particulière qui se développe selon ses propres lois, qui ne sont ni arbitraires ni de pures constructions culturelles. Mais surtout, la théorie thomiste de la loi naturelle se fonde sur la *bonté* du développement du vivant. Ce développement n'est pas moralement neutre, il est *bon*. Comme le résume Porter :

¹⁰⁰ Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966, p.287

¹⁰¹ George Gaylord SIMPSON, Cité par Adolf HAAS, Herbert HAAG et Johannes HURZELER, *Bible et évolution*, Paris, Mame, 1964, p.91

¹⁰² Jean PORTER, *Nature as Reason* [...] p.94

For the scholastics, nature is normative to the extent that it is good, and it is good to the extent that it manifests intelligibility and purpose in its operations. This purpose, in turn, is to be interpreted by reference to the overall life and well-being of the creature. What this approach to the natural law presupposes, in other words, is the overall goodness or value of a specific kind of life, the form of life appropriate to a given kind of creature when it is flourishing in accordance with the intrinsic principles of its existence.¹⁰³

Être doté d'une nature particulière qui s'accomplit selon ses lois propres est ce que la personne humaine a en commun avec l'ensemble de la création. Bien que l'accomplissement de la nature humaine soit une réalité incomparablement plus complexe que celle des autres espèces, il n'en demeure pas moins que la compréhension de cette réalité est une tâche essentielle pour la réflexion morale. Comme le souligne encore Porter:

Of course, such judgments [on a flourishing life] as applied to human beings will invariably be more complex, if only because human life is capable of assuming a far greater variety of forms that we find among any nonrational species. Yet these are not altogether unlimited. There are constraints on human flourishing, and perhaps more importantly, there are recurring components of human existence which will form the basis for happiness and well-being for almost all persons.¹⁰⁴

En fin de compte, ce qu'enseigne la théorie de la loi naturelle est que les lois morales et les principes du développement humain sont deux réalités profondément interconnectées. Fondamentalement, dans la théorie de la loi naturelle, le « bien » est toujours lié à l'accomplissement de notre nature et le « mal » à sa dégradation. Ainsi, comme l'écrivait saint Grégoire de Nysse (335 – 394), par nos choix moraux, nous devenons « nos propres parents ».¹⁰⁵ La connaissance et l'éducation morale n'ont d'autre but que de permettre à la personne humaine d'assumer cette responsabilité de façon consciente et autonome.

1.4 LA CONNAISSANCE DE LA LOI NATURELLE

Outre sa complexité, l'espèce humaine se distingue du reste du monde vivant par son mode de participation à la loi éternelle ou, pour le dire avec un vocabulaire contemporain, l'espèce

¹⁰³ *Ibid.*, p.88

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.102-103

¹⁰⁵ Cité par JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Veritatis splendor* [...] No. 71

humaine se distingue du reste du monde vivant par son mode de développement. Un mode de développement qui implique l'intelligence, la connaissance de soi et la liberté de choix. Comme l'écrit Thomas d'Aquin, en tant que « créature raisonnable » la personne humaine « possède cette participation sous un mode intelligent et rationnel ». Le problème qui se pose ici est évidemment celui de la connaissance de la loi naturelle, car s'il ne fait pas de doute que nous ayons la capacité de nous guider par la raison, comment sommes-nous capables de discerner ce qui correspond véritablement au développement de notre nature?

1.4.1 DE L'INCLINATION À L'IDENTIFICATION DES BIENS FONDAMENTAUX

Nous avons identifié précédemment l'expérience comme première école de la loi naturelle. Saint Thomas écrit en effet : « C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. En effet, l'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances. »¹⁰⁶ Comme tous les êtres, l'homme est donc « incliné », antérieurement à toute réflexion de sa part, vers les biens qui correspondent à sa nature. L'expérience de cette inclination est une première source de connaissance de la loi naturelle qui, selon Thomas d'Aquin, nous permet de discerner certains biens fondamentaux : la conservation de la vie, la procréation, la recherche de la vérité sur Dieu, la vie en société, « et en général toute autre prescription de ce genre. »¹⁰⁷

La liste, comme nous le voyons, ne se veut pas exhaustive et on reste limité si l'on souhaite comprendre le processus par lequel nous pouvons aboutir à la formulation d'une norme morale précise. Une des tâches des auteurs contemporains s'intéressant à la loi naturelle est justement de développer cet aspect théorique. Parmi ceux-ci, John Finnis, philosophe et professeur de droit, est un de ceux qui ont suggéré une des conceptions les plus intéressantes et articulées sur le passage des inclinations à la connaissance des biens fondamentaux, puis de la connaissance des biens fondamentaux aux normes morales. Qui plus est, sa réflexion entre souvent en interaction avec le libéralisme politique de Rawls, ce qui justifie l'intérêt particulier que nous portons à ses écrits.

Une remarque préliminaire s'impose toutefois, car Finnis représente une école que certains ont nommée la « nouvelle théorie de la loi naturelle ». Contrairement à plusieurs auteurs

¹⁰⁶ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.94, art.2

¹⁰⁷ *Ibid.*

contemporains qui cherchent à incorporer l'apport d'autres disciplines académiques dans la connaissance de la loi naturelle, Finnis prétend que la connaissance des biens fondamentaux et l'élaboration des normes morales découlent d'une démarche strictement philosophique, ne nécessitant aucun apport de la biologie, de l'anthropologie et de la théologie¹⁰⁸. Sensible à la critique de David Humes, Finnis évite en effet tout recours à des données descriptives, même métaphysiques. C'est d'ailleurs pourquoi il ne parle généralement pas « d'accomplissement de la nature humaine », ni de « finalité », mais de « biens » ou de « valeurs » accessibles à la raison. Sur certains points, l'interprétation strictement philosophique de la loi naturelle que propose Finnis l'éloigne de plusieurs autres théoriciens contemporains, tels que Porter, Smith et les membres de la CTI. Toutefois, pour comprendre le processus de formation des normes morales, l'ouvrage de Finnis *Natural Law & Natural Rights* demeure une référence incontournable.

Le point de départ de notre connaissance de la loi naturelle est donc ce que Thomas d'Aquin appelle nos « inclinations ». Nos inclinations, telles que nous les expérimentons concrètement, semblent nous diriger vers une infinité de biens : la nourriture, les nouvelles du jour, le contact avec nos proches, etc. Or, explique Finnis, si nous avons à justifier nos choix, nous finirions inévitablement par aboutir à l'identification de certains biens non utilitaires qui représentent nos « raisons fondamentales d'agir »¹⁰⁹. Dire qu'il existe des biens correspondant à nos « raisons fondamentales d'agir » ne signifie pas que nous soyons conscients de ces raisons à tout moment, ni que toute personne soit capable d'identifier spontanément les raisons fondamentales qui justifient ses actes. Cela signifie uniquement qu'il est possible de connaître certains biens fondamentaux qui donnent sens aux actes humains, des biens qu'il n'est pas nécessaire de justifier, car ils ont leur valeur en eux-mêmes. Par exemple, nous sommes capables de justifier pourquoi nous avons lu tel livre, écouté tel concert ou fait telle sortie. Par contre, la connaissance, l'expérience esthétique et l'amitié n'ont pas besoin d'être justifiées, car elles peuvent être considérées comme une fin en soi, ou un bien en soi. Autrement dit, leur seule raison d'être est de correspondre au sens de l'épanouissement humain. Voilà ce qu'entend Finnis par un « bien humain fondamental ». Prenant l'exemple de la connaissance, il écrit :

In explaining, to oneself and others, what one is up to, one finds oneself able and ready to refer to *finding out, knowledge, truth* as sufficient explanations of the

¹⁰⁸ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.33-48

¹⁰⁹ John FINNIS, « Loi naturelle », dans CANTO-SPERBER, Monique (dir), *Dictionnaire d'éthique* [...] p.1130

point of one's activity, project, or commitment. One finds oneself reflecting that ignorance and muddle are to be avoided, simply as such and not merely in relation in relation to a closed list of questions that one has raised. One begins to consider the well-informed and clear-headed person as, to that extent, well-off (and not only for the profitable use he can make of his knowledge). « It's good to find out ... » now seems to be applicable not merely in relation to oneself and the question that currently holds one's attention, but at large – in relation to an inexhaustible range of questions and subject-matters, and for anyone.¹¹⁰

Pour Finnis, un bien tel que la connaissance est un bien *évident*. La notion d'évidence peut porter à confusion. Chez Finnis, l'évidence d'un bien ne signifie pas qu'il s'agisse d'une connaissance innée. Au contraire, écrit-il,

the value of truth become obvious only to one who has experienced the urge to question, who has grasped the connection between question and answer, who understands that knowledge is constituted by correct answers to particular questions, and who is aware of the possibility to further questions and of other questioners who likewise could enjoy the advantage of attaining correct answers.¹¹¹

Nous retrouvons ici la notion d'expérience, essentielle à la connaissance de la loi naturelle. Toutefois, soucieux de ne pas inférer la connaissance de la loi naturelle à partir d'autres méthodes que l'abstraction philosophique, Finnis ajoute que cette évidence non seulement n'est pas innée, mais qu'elle ne vient ni du fait que tel ou tel bien soit considéré comme désirable par une majorité de personnes, ni par le fait qu'il existe chez la personne humaine une disposition psychologique ou biologique à accomplir tel ou tel bien. L'évidence des biens fondamentaux viendrait plutôt du fait qu'ils finissent par s'imposer à quiconque entre en contact avec eux et sache réfléchir sur le sens des actes humains. En tant que tels, ils ne sont pas démontrables, mais sans eux, l'agir humain perd son intelligibilité. Pour Finnis, les biens humains fondamentaux sont pour la raison pratique ce que certains principes méthodologiques sont pour la raison théorique : « [T]o defy them is to disqualify oneself from the pursuit of knowledge, and to deny them is as straightforwardly unreasonable as anything can be. »¹¹² La même idée est développée par Lewis¹¹³. Les principes premiers de la loi naturelle ne sont pas démontrables, dans le sens précis où ceux-ci ne sont pas déduits à partir d'autres principes qui leur seraient antérieurs. Il n'y a pas

¹¹⁰ FINNIS, John, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.61

¹¹¹ *Ibid.*, p.65

¹¹² *Ibid.*, p.69

¹¹³ Clive Staples LEWIS, *L'abolition de l'homme* [...] p.69

de démonstration possible de la valeur de l'amitié. Par contre, reconnaître la valeur de l'amitié est possible et raisonnable, et cette reconnaissance permet de démontrer la bonté d'un acte de générosité.

Comme il a été souligné, la démarche exclusivement philosophique de Finnis ne représente pas ce que propose l'ensemble des penseurs contemporains de la loi naturelle. Ce qu'il faut néanmoins retenir et qui représente un « tronc commun » de la théorie de la loi naturelle, est la capacité de la raison humaine de saisir un bien correspondant à sa nature, que cette démarche soit, ou non, supportée par d'autres sources de connaissances.

Quels sont maintenant ces biens humains fondamentaux? Finnis en propose sept, tout en spécifiant :

There is no magic in the number seven, and others who have reflected on these matters have produced slightly different lists, usually slightly longer. There is no need for the reader to accept the present list, just as it stands, still less its nomenclature [...]. Still, it seems to me that those seven purposes are all of the basic purposes of human action, and that any other purpose which you and I might recognize and pursue will turn out to represent, or be constituted of, some aspect(s) of some or all of them.¹¹⁴

Les sept biens humains fondamentaux seraient donc les suivants :

- i. **La vie :** La poursuite de ce bien inclut tout ce qui a rapport à sa préservation, son développement et sa transmission.
- ii. **La connaissance :** Dans certains cas, la connaissance peut être considérée comme un bien instrumental, mais la connaissance dans le seul but de connaître la vérité et d'éviter l'erreur est un bien en soi.
- iii. **Le jeu.** Ce bien est parfois ignoré par l'analyse morale des actes humains. Pourtant, écrit Finnis, « each one of us can see the point of engaging in performances which have no point beyond the performance itself, enjoyed for its own sake. »¹¹⁵
- iv. **L'expérience esthétique.** Ce quatrième bien est parfois associé à celui du jeu, mais il s'en distingue aussi, notamment parce qu'il implique un aspect contemplatif qui, là encore, est recherché pour lui-même.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.92

¹¹⁵ *Ibid.*, p.87

- v. **La sociabilité ou l'amitié.** Une définition minimale de ce bien serait la recherche de la paix et de l'harmonie avec autrui. Toutefois, l'amitié, dans le sens fort, consiste à agir « for the sake of one's friend's purposes, one's friend's well being. »¹¹⁶ Le mariage est une forme particulière d'amitié, caractérisée par l'exclusivité sexuelle, la stabilité dans le temps et la recherche commune de certains biens fondamentaux, principalement la transmission de la vie et l'éducation des enfants.¹¹⁷
- vi. **L'exercice de la raison pratique.** Il est possible d'imaginer une situation où un individu serait entièrement pris en charge et où l'ensemble des biens fondamentaux lui seraient fournis sans qu'il ait à exercer la moindre décision autonome. Or Finnis indique qu'une telle situation passerait nécessairement à côté d'une dimension essentielle du développement humain : le fait de pouvoir mettre en œuvre une rationalité véritablement personnelle. Le sixième bien fondamental se rapporte donc à la valeur de l'exercice de la raison pratique en tant que telle. Il concerne « the basic good of being able to bring one's own intelligence to bear effectively (in practical reasoning that issues in action) on the problems of choosing one's actions and lifestyle and shaping one's own character. »¹¹⁸ Ce bien comporte différents aspects, notamment l'intégrité et l'authenticité. Ce qui est intéressant de remarquer est que la raison pratique est considérée chez Finnis comme un bien en soi, et non comme un simple moyen en vue d'un bien supérieur. Cela distingue en effet la théorie de la loi naturelle de plusieurs théories « agrégatives » modernes qui affirment que le but véritable des actes humains n'est autre que le plaisir : la théorie de la loi naturelle reconnaît au contraire que l'être humain ne veut pas uniquement expérimenter certains plaisirs, mais être lui-même auteur de ses actes.
- vii. **La religion.** Finnis comprend le mot religion dans le sens que lui donne Cicéron : celui d'un rapport intelligent à l'ordre divin, par opposition à la superstition. Y-a-t-il une relation entre l'ordre de notre vie et l'ordre de l'univers? Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose de plus grand que moi qui rend possible ma liberté et mon intelligence? On peut répondre négativement, mais peut-on nier l'importance de répondre raisonnablement à ces

¹¹⁶ *Ibid.*, p.88

¹¹⁷ Sherif GIRGIS, Robert GEORGE et Ryan T. ANDERSON, «What is Marriage? » *Harvard Journal of Law and Public Policy*, Vol. 34, No.1, 2010, p. 245 - 287

¹¹⁸ FINNIS, John, *Natural Law & Natural Rights* [...]p.88

questions? Ainsi, tendre vers une plus grande harmonie entre ma vie et ce qui me semble être d'ordre divin ou définitif est un bien en soi.

Ces biens fondamentaux correspondent donc aux différentes facettes de ce que nous avons appelé le développement de la nature humaine. Malgré sa réticence à employer un vocabulaire métaphysique et à faire référence à une conception téléologique de la nature, Finnis lui-même reconnaît que : « The basic forms of good grasped by practical understanding are what is good for human beings with the nature they have. »¹¹⁹

1.4.2 DES BIENS FONDAMENTAUX AUX NORMES MORALES

Les biens humains fondamentaux correspondent à la loi naturelle en tant que principes liés au développement de la nature humaine. Nous devinons que pour une compréhension éclairée de ces principes, la philosophie a avantage à entrer en dialogue avec la psychologie, la biologie, les sciences sociales et la théologie. Il s'agit, fondamentalement, d'acquérir une connaissance de l'être humain la plus approfondie possible. Or la masse de ces connaissances ne nous donne pas en elle-même d'indications morales précises. Tout au plus, peut-on deviner un certain sens général vers lequel devrait s'orienter l'agir humain pour accomplir ses potentialités. Finnis écrit :

The principles that express the general ends of human life do not acquire what would nowadays be called a « moral » force until they are brought to bear upon definite ranges of projects, dispositions, or actions. How they are thus to be brought to bear *is* the problem for practical reasonableness.¹²⁰

Là encore, pour le discernement des exigences de la raison pratique, la tradition de la loi naturelle insiste sur l'importance de l'expérience : Seule une personne mature, ayant une connaissance significative de la condition humaine et animée d'un véritable désir d'acquérir la sagesse pourrait avoir un jugement fiable¹²¹. Cette disposition intérieure permettant de discerner les exigences concrètes de la moralité correspond à la vertu de prudence, c'est-à-dire la vertu « qui dispose la

¹¹⁹ *Ibid.*, p.34

¹²⁰ *Ibid.*, p.101

¹²¹ *Ibid.*, p.101-103

raison pratique à discerner en tout circonstance notre véritable bien et à choisir les justes moyens de l'accomplir. »¹²²

Les critères qu'identifie John Finnis pour aboutir à un jugement moral précis ne se substituent donc pas à la formation du jugement par l'expérience et l'acquisition des vertus. Ils représentent plutôt un ensemble de conditions permettant de discerner la loi naturelle dans ses exigences morales concrètes. Ces critères sont au nombre de neuf :

- i. **Un plan de vie cohérent (ou rationnel).** Finnis emprunte ce premier critère à John Rawls. Il s'agit tout simplement de poser un regard sur la globalité de notre existence. Un plan de vie cohérent permet d'harmoniser nos choix quotidiens avec nos différents engagements et ce que nous considérons comme ayant le plus de valeur. Ce premier critère s'oppose surtout à des choix basés sur une forme d'impulsivité, de conformisme ou d'absence de réflexion à long terme.
- ii. **Pas de préférence arbitraire entre les biens fondamentaux.** Une vie humaine serait insuffisante pour exploiter le plein potentiel, ne serait-ce que d'une seule des sept finalités identifiées par Finnis. Il est donc normal qu'un plan de vie cohérent exige de faire certains choix, sur la base des nos goûts personnels, de nos capacités et des circonstances de notre existence. Toutefois, affirme Finnis, cela ne doit pas conduire à nier la valeur objective des biens fondamentaux que l'on ne priorise pas : « It is one thing to have little capacity or even no 'taste' for scholarship, or friendship, or physical heroism, or sanctity ; it is quite another thing, and stupid or arbitrary, to think or speak or act as if these were not real forms of good. »¹²³
- iii. **Pas de préférence arbitraire entre les personnes.** Ici, Finnis ne plaide pas pour un détachement radical vis-à-vis de soi ou de nos proches, mais plutôt pour ce qu'implique la traditionnelle règle d'or : Il n'est pas raisonnable de nier la bonté intrinsèque du développement d'autrui. Ce troisième critère correspond à ce que la philosophie moderne entend lorsqu'elle affirme que les jugements moraux et les préférences du sujet doivent être « universalisables »¹²⁴.

¹²² ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Pocket, 1999 [1992], No. 1806

¹²³ John FINNIS, John, *Natural Law & Natural Rights* [...]p.105

¹²⁴ *Ibid.*, p.107

iv. Détachement et (v.) engagement. Ces critères demandent une attitude équilibrée vis-à-vis nos engagements et notre plan de vie (premier critère). Ceux-ci sont essentiels, mais leur contenu n'est pas inconditionnel et nécessite une capacité de détachement et de créativité autant que d'engagement. « Moreover, there are often straightforward and evil consequences of succumbing to the temptation to give one's particular project the overriding and unconditional significance which only basic value and a general commitment can claim. »¹²⁵

vi. Efficacité, dans les limites de la raison. Le calcul des conséquences d'un choix est proposé par certains courants philosophiques comme unique critère pour l'évaluation des choix moraux. Pour Finnis, le critère d'efficacité ou de maximisation est valide, mais à condition de ne pas ramener les finalités humaines à un bien unique. Le problème du conséquentialisme serait en effet qu'il propose une forme de calcul impossible à réaliser, tout simplement parce que le bien ne se mesure pas à une échelle unique. Chacun des sept biens fondamentaux est un bien distinct des autres, une facette irréductible du développement humain. « Only an inhumane fanatic thinks that human beings are made to flourish in only one way for only one purpose. »¹²⁶

vii. Chaque acte doit respecter les biens fondamentaux. Ce critère correspond à l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »¹²⁷ Ici encore, Finnis s'éloigne du conséquentialisme et de l'idée selon laquelle on puisse agir directement à l'encontre d'un bien fondamental au nom d'un « plus grand bien ». Cette idée est pour lui absurde, précisément parce qu'il est impossible de proposer une définition unique – ou « agrégative » – du bien. Les interdits moraux absolus, tout comme le respect des droits fondamentaux, sont ancrés dans ce critère. Souvent, le terme « loi naturelle » est utilisé pour faire référence à ces interdits. Cela est évidemment juste, à condition de ne pas perdre de vue l'ensemble de la méthode utilisée pour y parvenir.

¹²⁵ *Ibid.*, p.110

¹²⁶ *Ibid.*, p.113

¹²⁷ Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduit de l'allemand par V. Delbos, UQAC, *Les classiques des sciences sociales*, mis en ligne le 6 juin 2002 [1792] (page consultée le 20 décembre 2019), http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/

viii. Le bien commun. Le bien commun correspond aux conditions favorisant le développement humain de chaque personne au sein de la communauté.¹²⁸ Le respect de ces conditions est évidemment un critère essentiel du raisonnement pratique. Les droits fondamentaux ont également un ancrage dans ce critère à partir du moment où ils apparaissent comme intrinsèques au bien commun.¹²⁹

ix. Suivre sa conscience. Comme le souligne Finnis, Thomas d'Aquin est sans doute le premier à avoir formulé ce critère dans toute son inconditionnalité :

If one chooses to do what one judges to be in the last analysis unreasonable, or if one chooses not to do what one judges to be in the last analysis required by reason, then one's choice is unreasonable (wrongful), however erroneous one's judgments of conscience may happen to be. (A *logically* necessary feature of such a situation is, of course, that one is ignorant of one's mistake.)

This dignity of even the mistaken conscience is what is expressed in the ninth requirement. It flows from the fact that practical reasonableness is not simply a mechanism for producing correct judgments, but an aspect of personal full-being, to be respected (like all the other aspects) in every act as well as «over-all » - whatever the consequences.¹³⁰

Après avoir vu ces neuf critères, nous constatons que la méthode de la loi naturelle incorpore de nombreux éléments que l'on retrouve dans d'autres courants philosophiques (respect de la conscience, impératifs catégoriques, calcul des conséquences, etc.) Or ce qui caractérise la théorie de la loi naturelle n'est pas tant le fait de proposer un critère alternatif, que la nécessité de mettre la réflexion morale au service du développement de la personne humaine dans ses différentes dimensions. Il ne s'agit donc pas de choisir entre une morale de l'authenticité, le conséquentialisme ou les impératifs kantien. Il s'agit plutôt de voir quelle est la juste place de ces critères dans une réflexion morale qui identifie le bien avec le développement de la personne humaine.

Évidemment, dans le processus, on perd la simplicité théorique que les théories morales modernes souhaitaient offrir. L'ambition d'aboutir à un traitement scientifique des questions morales peut en effet se perdre face à l'ensemble des paramètres à considérer. Toutefois, comme nous l'avons vu, la tendance chez les théoriciens contemporains de la loi naturelle est justement

¹²⁸ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.154

¹²⁹ *Ibid.*, p.220

¹³⁰ *Ibid.*, p.126

d'abandonner cette ambition en proposant la loi naturelle comme une méthode de réflexion à mettre en lien avec la complexité des réalités humaines. En arrière des neuf critères de Finnis, nous retrouvons ce qui a toujours été le prérequis essentiel de la réflexion morale : l'expérience et la pratique des vertus. Comme le reconnaît le document de la CTI:

Dans le contexte de pluralisme, qui est le nôtre, on est de plus en plus conscient qu'on ne peut élaborer une morale fondée sur la loi naturelle sans y joindre une réflexion sur les dispositions intérieures ou vertus qui rendent le moraliste apte à élaborer une norme d'action adéquate. [...] En insistant ainsi sur les qualités morales requises pour une réflexion morale adéquate, on comprend la place importante que les diverses cultures réservent à la figure du sage. Celui-ci jouit d'une capacité particulière de discernement dans la mesure où il possède les dispositions morales intérieures qui lui permettent de poser un jugement éthique adéquat. C'est un discernement de ce type qui doit caractériser le moraliste quand il s'efforce de concrétiser les préceptes de la loi naturelle, ainsi que tout sujet autonome sommé de porter un jugement de conscience et de formuler la norme immédiate et concrète de son action.¹³¹

1.5 LA LOI NATURELLE ET L'ORDRE POLITIQUE

Comme nous l'avons vu, le renouveau de la théorie de la loi naturelle doit beaucoup à la redécouverte des auteurs scholastiques, particulièrement saint Thomas d'Aquin. Dans la tradition catholique, les racines de ce renouveau remontent à plus d'un siècle, avec l'encyclique *Aeterni Patris*, dans laquelle le pape Léon XIII exhortait les intellectuels catholiques à redécouvrir les écrits du théologien médiéval. Ce qui caractérise la perspective scholastique est sans aucun doute la synthèse qu'elle opère entre des éléments que la pensée moderne ultérieure a séparés : nature et culture, corps et esprit, foi et raison, faits et valeurs. Ce que la théorie de la loi naturelle offre de particulier à la pensée politique, aujourd'hui, est justement l'opportunité de mettre en rapport les fondements de l'ordre social avec une éthique fondée sur le développement de la nature humaine. C'est ce qu'écrivait Léon XIII :

[D]e même que ce n'est pas la société qui a créé la nature humaine, ce n'est pas elle qui fait que le bien soit en harmonie et le mal en désaccord avec cette nature ; mais tout cela est antérieur à la société humaine elle-même et doit absolument être rattaché à la loi naturelle, et partant à la loi éternelle.¹³²

Nous avons déjà souligné que la référence à la loi éternelle ne doit pas être comprise comme l'ajout d'une catégorie opposée à la raison, mais plutôt comme une référence au principe à

¹³¹ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, [...] No.55

¹³² LÉON XIII, *Lettre encyclique Libertas praestantissimum* [...] No. 21

l'origine de l'intelligibilité du monde. Sur le plan de l'éthique politique, comme le résume Porter, la pensée médiévale impliquait avant tout l'idée selon laquelle « social conventions can be analysed, in part at least, in terms of their preconventional origins »¹³³. Si l'ordre social doit être soumis à la loi naturelle, c'est pour favoriser le développement de cette nature humaine qui est antérieure aux conventions sociales.

Mais quelles sont les modalités de cette relation entre loi naturelle et ordre social ? À travers quelques questions, nous allons préciser certains éléments de la théorie de la loi naturelle qui s'appliquent à l'ordre social.

1.5.1 PREMIÈRE QUESTION : SUR LA DIVERSITÉ DES LOIS CIVILES

La nature humaine étant universelle et la loi civile devant découler de la loi naturelle, est-ce qu'il s'en suit que la loi civile devrait être partout pareille ? Des éléments de réponses ont déjà été donnés, mais il vaut la peine de reprendre ces éléments à la lumière d'une distinction que propose saint Thomas. En effet, pour le théologien médiéval, la loi civile dérive de la loi naturelle selon deux modes différents¹³⁴.

Tout d'abord, le mode de *conclusion* où on déduit une norme à partir d'un principe fondamental. Par exemple, la protection de la vie est une inclination humaine qui correspond à un bien fondamental. Si l'on reprend les critères *ii*, *vii* et *viii* proposés par John Finnis, on comprend aisément que la raison pratique ne peut arriver à la conclusion que le meurtre soit une bonne chose. Donc de ce point de vue, il est possible de dire que la loi civile de tous les États devrait proscrire le meurtre. Dans le vocabulaire moderne, nous pourrions associer la condamnation du meurtre à un droit fondamental à la vie et à une exigence du bien commun. Notons également que dans la tradition catholique, le Décalogue est présenté comme des normes morales découlant de la loi naturelle sous le mode de conclusion, et donc ayant un caractère d'obligation universelle¹³⁵.

¹³³ Jean PORTER, *Nature as Reason, A Thomistic Theory of the Natural Law*, [...] p.11

¹³⁴ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.95, art.2

¹³⁵ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.101 ; Jean PORTER, *Nature as Reason, A Thomistic Theory of the Natural Law* [...] p.12 ; ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église Catholique* [...] No. 2070

Par contre, toutes les lois ne peuvent pas être déduites sur ce mode. La loi civile découle également de la loi naturelle selon un autre mode que saint Thomas appelle le mode de *détermination*. Ce mode concerne en fait la majorité des lois. Par exemple : il faut interdire le meurtre, mais comment punir le meurtrier ? Quelle est la peine appropriée ? Comment prévenir le meurtre ? Les lois qui règlent ces questions ne découlent pas de la loi naturelle de la même manière que la loi qui interdit le meurtre lui-même.

Autrement dit, la diversité des contextes, des ressources et des circonstances induit nécessairement une diversité des lois civiles, même dans l'hypothèse où chaque société respecterait le plus fidèlement possible ce qu'elle comprend de la loi naturelle.

1.5.2 DEUXIÈME QUESTION : SUR LA NÉCESSITÉ DE RÉPRIMER LE MAL ET LES LIMITES DE LA LOI

Selon la théorie de la loi naturelle, le bien commun correspond aux conditions permettant le développement de la personne humaine et la première responsabilité de l'autorité politique est de servir le bien commun. Mais quelles sont les limites de cette responsabilité ? La loi humaine doit-elle par exemple aller jusqu'à réprimer tout ce qui s'oppose au développement de la nature humaine en toute circonstance ?

La *Somme théologique* offre une réponse nuancée à cette question. Certes, la loi est œuvre de la raison et « il appartient [à la raison] d'ordonner quelque chose en vue d'une fin. »¹³⁶ La loi doit donc permettre à l'homme de se développer selon les finalités qui correspondent à sa nature, ce qui peut évidemment avoir pour corollaire que la loi proscrive ce qui s'en éloigne le plus.

La dimension pédagogique de la loi est en effet importante dans la théorie de la loi naturelle : « La loi humaine a pour but d'amener les hommes à la vertu, non point d'un seul coup, mais progressivement. »¹³⁷ Cette dimension pédagogique implique une attention à la qualité de l'environnement social sur l'éducation de la conscience morale : En effet, le bien commun demande à ce que la société demeure un lieu où sont promus les biens fondamentaux, notamment auprès de ceux qui n'ont ni la maturité, ni l'expérience pour exercer un jugement mûr. Les auteurs de la CTI écrivent à ce sujet :

¹³⁶ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.90, art.1

¹³⁷ *Ibid.*, p.167

Ce n'est que progressivement que la personne humaine accède à l'expérience morale et devient capable de se dire à elle-même les préceptes qui doivent guider son agir. Elle y parvient dans la mesure où, dès sa naissance, elle a été insérée dans un réseau de relations humaines, à commencer par la famille, qui lui ont permis de prendre peu à peu conscience d'elle-même et du réel qui l'entoure¹³⁸.

Toutefois, si l'État intervient pour réprimer certains comportements, ce n'est pas tant pour éduquer la personne concernée que pour préserver l'environnement social favorisant la prise de conscience des préceptes de la loi morale. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin écrit que « la loi humaine ne prohibe pas tous les vices dont les hommes vertueux s'abstiennent ; mais uniquement les plus graves, dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir ; et spécialement ceux qui tournent au dommage d'autrui. »¹³⁹

L'État n'étant pas lui-même « générateur » de moralité, son rôle est donc surtout de préserver les conditions sociales permettant l'éducation morale. Ce faisant, il respecte un principe important découlant de la loi naturelle : le principe de subsidiarité. En effet, comme l'explique Finnis, l'exercice de la raison pratique étant un bien en lui-même, le rôle de toute autorité est d'aider chaque individu – ou chaque groupe restreint, telle que la famille ou les communautés – à se développer par sa propre initiative¹⁴⁰. Cela implique donc de limiter l'intervention répressive aux domaines les plus sérieux et les plus graves, c'est-à-dire ceux qui portent le plus directement atteinte à la poursuite des biens fondamentaux pour l'ensemble de la société.

1.5.3 TROISIÈME QUESTION : SUR LA DÉMOCRATIE

Posons maintenant une question en rapport plus direct avec notre problématique : la loi naturelle est-elle incompatible avec la démocratie ?

Formulée telle quelle, la question recevrait sans aucun doute une réponse positive de la part de saint Thomas. Il écrit en effet : « Si un gouvernement inique est exercé par un grand nombre, il est appelé démocratie, c'est-à-dire domination du peuple, comme quand le peuple des plébéiens,

¹³⁸ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle* [...] No. 38

¹³⁹ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.96, art.2

¹⁴⁰ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights*, [...] p.146-147

s'appuyant sur la puissance de sa multitude, opprime les riches. Car ainsi le peuple entier sera comme un seul tyran. »¹⁴¹

Néanmoins, il ne faut pas oublier que la différence majeure entre les régimes politiques, dans la pensée thomiste, n'était pas d'ordre institutionnel, mais moral : c'est la capacité du pouvoir d'être exercé en vue de la fin pour laquelle il existe (le bien commun) qui est déterminant. Ainsi, la démocratie chez saint Thomas désigne avant tout un mode de gouvernement par la multitude *qui est mal ordonné*. Or un régime peut être gouverné par la multitude et être bien ordonné : dans ce cas, il s'agit d'une république : « En effet, si le gouvernement est exercé par quelque multitude, il est généralement appelé république (*politia*), comme quand la multitude des combattants exerce le pouvoir dans une cité ou une province. »¹⁴² Il ne faut donc pas se laisser piéger par les mots.

Certes, pour saint Thomas, le meilleur des régimes est la monarchie, car il voit dans l'unité du gouvernement le meilleur garant de la paix et du bien commun. Néanmoins, il semble bien qu'il ne s'agisse pas là d'un principe tiré de la loi naturelle par conclusion, comme le principe voulant que tuer un innocent soit mal, mais plutôt par détermination, c'est-à-dire qui semble juste en fonction du contexte et de l'expérience. L'élément déterminant, pour la théorie de la loi naturelle, n'est donc pas le type de régime, mais l'orientation de celui-ci vers le bien commun et la justice. D'ailleurs, en réfléchissant sur la possibilité que certaines coutumes prennent force de loi, saint Thomas écrivait :

S'il s'agit d'une société libre, capable de faire elle-même sa loi, il faut compter davantage sur le consentement unanime du peuple pour faire observer une disposition rendue manifeste par coutume, que sur l'autorité d'un chef qui n'a le pouvoir de faire des lois qu'au titre de représentant de la multitude. C'est pourquoi, encore que les individus pris isolément ne puissent pas faire de loi, cependant le peuple tout entier peut légiférer.¹⁴³

Autrement dit, même pour saint Thomas, dans certaines circonstances, le gouvernement de la majorité peut être la solution la plus appropriée. C'est donc sans contredire la pensée thomiste que Léon XIII a pu écrire, au sujet de la démocratie :

¹⁴¹ THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri*, Traduit du latin par M. Cottier, *Projet Docteur Angélique*, mis en ligne en 2008 [1267] (page consultée le 20 décembre 2019)

http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html#11_philosophie

¹⁴² Thomas D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri* [...]

¹⁴³ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.97, art.3

[I]l importe de remarquer ici que, s'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner la chose publique, cette désignation pourra dans certains cas être laissée au choix et aux préférences du grand nombre, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle. Ce choix, en effet, détermine la personne du souverain, il ne confère pas les droits de la souveraineté ; ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide par qui elle devra être exercée. Il n'est pas question davantage des différents régimes politiques : rien n'empêche que l'Église n'approuve le gouvernement d'un seul ou celui de plusieurs, pourvu que ce gouvernement soit juste et appliqué au bien commun. Aussi, réserve faite des droits acquis, il n'est point interdit aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes.¹⁴⁴

En réalité, l'opposition qui existe entre la loi naturelle et la modernité politique n'est pas à chercher du côté de la démocratie, mais du côté du positivisme. En effet, le positivisme est une conception de la loi qui définit cette dernière comme le produit de la volonté et non pas de la raison. Comme le définit Catherine Audard, le positivisme affirme que

le droit est, en réalité, indépendant de toute idée morale de justice ou d'égalité. C'est une construction intellectuelle qui manifeste la volonté du législateur, son imperium, et qui, comme telle, n'a d'autre fonction que de distinguer entre ce qui relève de la loi et ce qui n'en relève pas. [...] Le rapport entre le droit et la morale est inversé : c'est la loi qui décide si un acte est criminel ou non ; sans tenir compte d'impératifs moraux antérieurs qui ne peuvent être justifiés au regard de la liberté individuelle.¹⁴⁵

Pour le positivisme, il n'y a pas de finalité, de « raison d'être », justifiant la loi. Une telle opinion est exprimée par Thomas Hobbes, un des précurseurs de la pensée politique moderne, dont nous allons reparler un peu plus loin :

Par bonne loi, je n'entends pas une loi juste, car aucune loi ne peut être injuste. La loi est faite par la puissance du souverain, et tout ce qui est fait par cette puissance l'est par un mandat de chaque individu du peuple et lui appartient ; or, rien de ce que tout le monde obtient ainsi ne peut être dit injuste.¹⁴⁶

Pour saint Thomas, au contraire, l'ultime mesure de la loi n'est pas la volonté du souverain, mais la raison : Est-ce que telle ou telle loi est ordonnée, oui ou non, au bien de la personne humaine ? Est-ce que la loi favorise, ou du moins protège, ce bien ? Ce que permet la pensée thomiste, et que le positivisme ne permet pas, c'est de dire qu'il y a de bonnes et de mauvaises lois. Thomas d'Aquin écrit :

¹⁴⁴ LÉON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum*, 29 juin 1881, No. # 9

¹⁴⁵ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.456

¹⁴⁶ Thomas HOBBS, *Léviathan*, Traduit de l'anglais par G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000 [1651], p.509-510

Une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle participe à la justice. Or dans les affaires humaines, une chose est dite "juste" du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. [...] Si [la loi portée par les hommes] dévie, en quelque point, de la loi naturelle, ce n'est déjà plus une loi, mais une corruption de la loi.¹⁴⁷

Une telle conception de la loi était d'ailleurs typique de la pensée médiévale. Comme l'écrit Jean B. Elshtain :

The ruler never enjoys sovereignty in unchartered and willful splendor. No earthly ruler can claim an absolute, unconditional right to power. A king gone bad is a tyrant and, perforce, ceases to be a king: He is stripped of legitimacy. We see that the term king isn't simply descriptive but also normative – it embeds at its heart a concept of legitimacy of right to rule."¹⁴⁸

Certes, John Rawls a raison de souligner que le constitutionnalisme médiéval n'avait pas institutionnalisé le contrôle du peuple sur l'autorité politique et le droit de résistance comme dans les régimes modernes : "un roi injuste était simplement déposé"¹⁴⁹. Néanmoins, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la conception thomiste (et médiévale) du pouvoir a considérablement influencé la pensée politique occidentale. C'est en elle que le libéralisme a puisé, malgré ses racines modernes et positivistes, pour définir ce que nous entendons par le mot « démocratie » aujourd'hui, c'est-à-dire non seulement un mode de gouvernement où les lois sont décidées selon la volonté de la majorité, mais aussi où certains droits fondamentaux, enracinés dans la nature humaine, sont garantis.

1.5.4 QUATRIÈME QUESTION : SUR LE RÔLE DE L'ÉGLISE

Abordons une dernière question : Puisque nous réfléchissons sur la loi naturelle dans la tradition catholique, quel est le rôle de l'Église dans un régime ordonné à la loi naturelle? Remarquons pour débiter qu'il y a deux points de vue à partir desquels on peut envisager le rôle social de l'Église – ou de toute autorité religieuse : Un rôle concernant la *connaissance* de la loi naturelle et un rôle concernant le *développement* de la personne humaine.

En ce qui concerne le premier rôle, celui de la connaissance de la loi naturelle, la réponse dépend avant tout de notre estimation des capacités philosophiques de l'être humain. Par exemple, en

¹⁴⁷ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.95, art.2

¹⁴⁸ Jean Bethke ELSHTAIN, *Sovereignty : God, State and Self*, New-York, Basic Books, 2008, p.16

¹⁴⁹ John RAWLS, *Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais par C. Audard, Paris, Points, 2009 [1971], p. 425

proposant un chemin strictement philosophique vers la connaissance des biens humains fondamentaux et vers l'élaboration des normes morales, John Finnis plaide implicitement en faveur d'une conception plutôt « sécularisante » des rapports entre l'Église et l'État. En effet, sa théorie propose une connaissance de la loi naturelle qui ne nécessite aucun éclairage théologique particulier. Elle n'implique donc aucun rôle spécifique de l'Église ou d'une quelconque autorité religieuse dans la connaissance des normes morales. L'Église peut certes venir supporter la réflexion morale, mais à strictement parler, elle n'est pas nécessaire.

Avec ce que nous avons vu jusqu'à présent, il est en effet possible de concevoir une société ordonnée à la loi naturelle sans que l'Église y joue un rôle particulier. Comme le souligne la Commission théologique internationale, la reconnaissance – au moins partielle – de la loi naturelle est le fait de toutes les grandes civilisations¹⁵⁰. Néanmoins, si l'on regarde l'histoire récente des démocraties occidentales, il faut bien reconnaître que la laïcisation des institutions et la sécularisation des sociétés de tradition chrétienne est allé de pair avec un rejet grandissant de la loi naturelle. Ainsi, dans le contexte culturel et politique occidental, un retour vers une reconnaissance de la loi naturelle sans que l'Église y joue le moindre rôle peut se concevoir théoriquement, mais semble peu probable. Il s'agit là toutefois d'une question complexe qui touche à notre problématique et que nous aborderons plus en profondeur avec la pensée de Joseph Ratzinger.

Remarquons au moins pour l'instant que la réponse caractéristique de la tradition catholique vis-à-vis la connaissance autonome de la loi naturelle par la raison se situe dans ce que l'on pourrait appeler un optimisme prudent. D'une part, elle affirme la grandeur de la raison qui « n'est pas confinée dans la connaissance sensorielle », mais qui « peut aussi atteindre la cause qui est à l'origine de toute réalité sensible. »¹⁵¹ D'autre part, elle affirme également : « Dans la situation actuelle, la grâce et la révélation sont nécessaires à l'homme pécheur pour que les vérités religieuses et morales puissent être connues "de tous et sans difficultés, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur" »¹⁵². Autrement dit, pour la tradition catholique, sans une connaissance théologique provenant de la révélation, la raison humaine n'est pas sans ressources, mais elle demeure dans l'imperfection.

¹⁵⁰ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique* [...] No. 12 - 17

¹⁵¹ JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Fides et ratio*, 14 septembre 1998, No. 22

¹⁵² ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église Catholique*, No. 1960

C'est pourquoi, selon la tradition catholique, un régime ordonné à la loi naturelle pourrait difficilement se concevoir sans que l'Église puisse au minimum témoigner publiquement de la révélation. Comme l'affirme l'enseignement magistériel: « L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine. »¹⁵³

Toutefois, le rôle social de l'Église peut aussi se concevoir non seulement par rapport à la nécessité de connaître la loi naturelle, mais aussi par rapport aux exigences du bien commun. En effet, un des aspects du développement de la personne humaine est précisément sa dimension religieuse. Il s'agit là d'un enseignement que l'on retrouve notamment dans l'encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII

Ici Nous devons attirer l'attention sur le fait que le bien commun concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels. Conçu de la sorte, le bien commun réclame des gouvernements une politique appropriée, respectueuse de la hiérarchie des valeurs, ménageant en juste proportion au corps et à l'âme les ressources qui leur conviennent.¹⁵⁴

S'il est du devoir de l'État d'être au service du bien commun, celui-ci ne peut donc négliger l'aspect religieux ou spirituel du développement humain. Voilà donc le second « lieu » de rencontre entre l'Église et l'État : De la même manière que l'État est appelé à collaborer avec différentes instances de la société afin de favoriser le développement humain dans ses multiples dimensions, il est appelé à une collaboration semblable avec l'Église, notamment pour la dimension spirituelle du développement humain. Là encore, cette affirmation nous fait entrer dans une problématique complexe, particulièrement dans le contexte pluraliste qui est le nôtre. L'intérêt de la pensée de Joseph Ratzinger sera justement de nous permettre de réfléchir à cette problématique, c'est pourquoi nous réservons ce sujet pour les chapitres ultérieurs.

¹⁵³ CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes* [...] No. 76/2

¹⁵⁴ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, 11 avril 1963, No 57

2 DEUXIÈME CHAPITRE : LA LOI NATURELLE DANS LA TRADITION LIBÉRALE

Dans ce chapitre, il sera question de la place qu'occupe la loi naturelle dans la philosophie libérale. Comme l'explique Catherine Audard, cette investigation est pertinente étant donné que le libéralisme peut être défini comme « l'idiome moral de la politique moderne »¹⁵⁵. C'est également l'opinion de Pierre Manent, affirmant que le libéralisme est la « base continue de la politique moderne, celle de l'Europe et de l'Occident depuis environ trois siècles. »¹⁵⁶ Si nous voulons comprendre comment la religion peut jouer un rôle en faveur de l'éthique dans le contexte intellectuel et politique contemporain, un détour par le libéralisme est essentiel. C'est en effet à travers le prisme libéral que se conçoit et s'opère aujourd'hui le traitement du pluralisme.

2.1 LA LOI NATURELLE CHEZ THOMAS HOBBS

Pour comprendre le rôle qu'a joué l'idée de loi naturelle dans la pensée libérale, nous pouvons prendre comme point de départ la pensée de celui qui est généralement considéré comme étant aux sources de la modernité politique et du libéralisme : Thomas Hobbes (1588 – 1679). Dans son introduction au *Léviathan*, ouvrage clé de Hobbes, Gérard Mairet écrit que nous y trouvons « l'origine de notre moralité » moderne. « Hobbes, écrit Mairet, est *le* moderne. »¹⁵⁷

Pourquoi une telle emphase sur un philosophe qui, après tout, est connu pour être le théoricien de l'État absolu, si éloigné en apparence d'un idéal libéral et démocratique ? C'est que Hobbes est reconnu pour avoir proposé une conception du politique en rupture radicale avec celle qu'en avait la société médiévale dans laquelle, comme nous venons de le voir, l'autorité politique ne jouissait que d'une souveraineté limitée. L'autorité doctrinale et ecclésiale ayant été remise en cause à l'aube de l'ère moderne, certains penseurs se sont mis à soutenir l'idée que vouloir fonder l'autorité politique sur un fondement métaphysique et religieux était condamné à ne produire que la guerre et la division. Hobbes s'attaque donc à l'autorité de l'Église pour affirmer l'autorité de l'État. Pour le dire en un mot, ce à quoi on assiste dans *Le Léviathan*, c'est un transfert de

¹⁵⁵ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.26

¹⁵⁶ Pierre MANENT, *Dix leçons sur le libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 [1987], p.7

¹⁵⁷ Thomas HOBBS, *Léviathan* [...] p. 11.

l'autorité de l'Église vers l'État. Hobbes ne plaide pas pour la séparation des pouvoirs ou des domaines de compétence, mais pour leur fusion sous l'autorité du souverain civil.

Ce qui rend Hobbes incontournable est que sa démarche se construit avec un vocabulaire nouveau qui deviendra celui du libéralisme et de la modernité politique en général : ses conceptions de l'individu, de l'état de nature, du contrat social et de la souveraineté deviendront incontournables dans la pensée politique moderne. Hobbes sera évidemment relu et corrigé. On complètera sa pensée en y ajoutant d'autres éléments dans le but d'éviter la conclusion fatale du Léviathan, à savoir que l'individu moderne doit être gouverné par une autorité absolue. Il n'en demeure pas moins que Hobbes est un passage obligé pour qui veut comprendre la pensée libérale.

2.1.1 L'ORIGINE DE L'AUTORITÉ POLITIQUE SELON THOMAS HOBBS

La refondation que fait Hobbes du pouvoir politique débute par une critique acerbe du « charabia scholastique »¹⁵⁸. Le ton est donné. Pour Hobbes, les réalités métaphysiques enseignées dans les universités catholiques sont autant de chimères sans existence réelle : Le *bien* n'est rien d'autre que ce pour quoi nous avons un appétit et ce qui est *mauvais* n'est rien d'autre que ce pour quoi nous avons de l'aversion.

Hobbes est nominaliste. Pour l'épistémologie nominaliste, il n'y a pas de « nature » dont la connaissance soit accessible à l'intelligence humaine, il n'y a que des objets individuels que nous regroupons par catégories de langage.

Il n'y a rien d'universel dans le monde que les noms, car toutes les choses nommées sont, chacune d'entre elles, individuelles et singulières. Un nom universel est attribué à plusieurs choses à cause de leur qualité semblable ou de quelque autre accident. Et, alors qu'un nom propre amène à l'esprit une action seulement, les universaux rappellent à l'esprit n'importe laquelle de ces choses multiples.¹⁵⁹

Pour Hobbes, comme pour tous les nominalistes, la connaissance se limite à l'expérience sensible. Je peux découvrir par expérience des traits communs entre les individus de l'espèce humaine, ce qui me permet d'acquérir une image commune de ceux-ci et de désigner cette image par un mot : « homme ». Or pour le nominalisme, ce faisant, l'intelligence humaine n'accède pas à la

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 117

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 99

connaissance d'une « nature humaine » universelle, mais construit uniquement une catégorie (un nom) dans laquelle elle classe des individus aux traits semblables¹⁶⁰. Que cette nature humaine s'épanouisse suivant des finalités que peut découvrir la raison, voilà un exemple de charabia scholastique que rejette le philosophe anglais.

Sur le plan épistémologique, Hobbes n'invente rien. Toutefois, sa particularité est d'amener la philosophie nominaliste sur le terrain politique : s'il n'existe aucune « nature », aucun bien accessible à l'esprit humain, il est vain d'exiger de l'État qu'il se soumette à un principe de justice ou de bien qui serait antérieur à l'exercice concret de l'autorité de l'État. Autrement dit, si l'on prend au sérieux le nominalisme, il n'existe aucune référence, aucun donné pouvant servir de fondement ou de référence à la justice de l'État. En l'absence de normes communes, c'est à l'autorité de définir ce qui est bien ou mal.

[L]'usage des mots bons, mauvais, méprisables est toujours relatif à la personne qui les emploie ; il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel, pas plus qu'il n'existe des règles du bon et du mauvais extraites de la nature des objets eux-mêmes ; ces règles proviennent de la personne (là où l'État n'existe pas) ou de celle qui la représente (quand l'État existe), ou d'un arbitre, ou juge, que ceux qui sont en désaccord établissent en faisant de sa sentence la norme du bon et du mauvais.¹⁶¹

Sur le plan de la théorie morale, nous vivons aujourd'hui encore dans un univers intellectuel majoritairement hobbesien. Commentant le dialogue Habermas – Ratzinger de 2004, Juvenal Ndayambaje écrit :

Dans le débat sur le fondement moral du droit, prise de conscience et construction s'entrecroisent, car le fait que des normes soient dignes de reconnaissance ne s'appuie pas sur une réalité donnée, objectivement constatée, mais dépend d'une interprétation pour laquelle, les participants adoptent le point de vue de la première personne du pluriel. Les valeurs et les normes universelles que Ratzinger voudrait voir au fondement d'une société libérale n'existent que dans la mesure où elles sont intersubjectivement tenues comme universelles.¹⁶²

Faire reposer les valeurs dites universelles sur la notion d'intersubjectivité est typique du nominalisme : ce n'est que par un accord commun que certaines normes peuvent être *tenues comme* universelles. Pour le nominalisme, « *faire comme si* » est le mieux que l'on puisse

¹⁶⁰ Jean DAUJAT, *Y a-t-il une vérité ? Les grandes réponses de la philosophie*, Paris, Téqui, 1974, p. 113 - 116

¹⁶¹ Thomas HOBBS, *Léviathan*, [...] p. 127

¹⁶² Juvénal NDAYAMBAJE, « Le procéduralisme et la loi naturelle. [...] » p.102

espérer, car en dehors du langage, rien n'existerait qui permette de servir de fondement à l'éthique. Par son scepticisme, cette théorie semble avoir un grand pouvoir de séduction dans le milieu intellectuel contemporain. Pourtant, comme nous le verrons au cours de ce chapitre, il est difficile d'assumer le nominalisme jusqu'au bout. Une forme d'objectivité morale, même minimale, s'avère en effet nécessaire afin de comprendre pourquoi telle ou telle théorie constitue un avantage pour l'homme et mérite d'être adoptée.

C'est le cas pour Hobbes. Malgré sa posture épistémologique, celui-ci ne peut se passer d'une référence minimale au principe de finalité. Le philosophe anglais entreprend en effet de fonder l'autorité politique sur ce qu'il considère comme étant la raison d'être la plus élémentaire des actes humains : la survie. Pourquoi cette finalité (la survie) et aucune autre ? Hobbes ne le justifie pas. Comme son lointain successeur, John Rawls, Hobbes offre une définition étriquée de l'homme et de sa nature. Nous aurons l'occasion de discuter plus amplement de ce problème dans la section consacrée au libéralisme politique de Rawls. Pour l'instant, remarquons simplement que l'anthropologie hobbesienne sert de fondement à une nouvelle définition et une nouvelle justification de l'État.

Sans autorité politique – dans l'état de nature – Hobbes imagine une multitude d'individus, luttant pour leur survie, mus par leurs passions et par la peur de la mort, vivant de manière misérable, dans un état de guerre de tous contre tous.

Dans cet état de nature, rien n'est injuste précise Hobbes : « Il n'y a pas de péché tant qu'il n'y a pas de loi pour l'interdire. »¹⁶³ C'est évidemment à une loi civile que Hobbes fait référence, puisque toute forme de loi non écrite est inexistante dans sa compréhension des choses.

C'est dans la raison calculatrice de l'individu que se trouve la solution au problème de l'état de nature anarchique. Souhaitant éviter la mort, l'individu dans l'état de nature consent à remettre sa volonté entre les mains d'un pouvoir unique, capable d'imposer la paix. Par cette convention primordiale, l'individu sort de l'état de nature et entre dans l'état civil. Telle est, pour Hobbes, la genèse de l'État et de la vie sociale :

Il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : j'autorise cet homme ou cette assemblée

¹⁶³ Thomas HOBBS, *Léviathan* [...] p. 226

d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière.¹⁶⁴

L'origine de l'État est donc un acte de volonté par lequel la multitude divisée par l'état de nature crée un pouvoir unique auquel elle accepte de se soumettre. L'État est ainsi décrit comme :

Une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune.¹⁶⁵

Pour Hobbes, l'origine de la justice se confond tout à fait avec l'origine de l'État, car l'une comme l'autre sont constituées par convention : « C'est au souverain qu'appartient le soin de produire de bonnes lois – affirme Hobbes. Mais qu'est-ce qu'une bonne loi ?

Par bonne loi, je n'entende pas une loi juste, car aucune loi ne peut être injuste. La loi est faite par la puissance souveraine, et tout ce qui est fait par cette puissance l'est par un mandat de chaque individu du peuple et lui appartient ; or, rien de ce que tout le monde obtient ainsi ne peut être dit injuste. Il en est des lois de l'État comme des lois du jeu : ce sur quoi les joueurs agréent n'est injuste pour aucun d'entre eux.¹⁶⁶

La survie étant l'unique finalité que Hobbes consent à reconnaître chez l'homme, l'autorité politique constituée afin de sortir de l'état de nature n'a donc aucune autre limite.

2.1.2 LA LOI NATURELLE CHEZ HOBBS

Curieusement, deux chapitres sont consacrés aux lois naturelles dans le Léviathan. En effet, plutôt que de s'y opposer de manière directe, Hobbes développe plutôt sa propre définition du concept de façon à lui ôter toute signification.

Pour Hobbes, lois et droit naturels sont deux idées distinctes. Si le droit naturel consiste en « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour sa préservation »¹⁶⁷, la loi naturelle est plutôt « l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie. »¹⁶⁸ Hobbes reconnaît donc – bien que de façon réductrice – la première inclination que les théoriciens de la loi naturelle proposent généralement. Cet emprunt s'arrête toutefois à la

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 288

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 289

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 509 - 510

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 229

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 230

reconnaissance d'une inclination à la survie. Le reste de la théorie hobbesienne consiste à remplacer l'idée de loi naturelle par celle de contrat.

Le philosophe anglais récupère donc le concept de loi naturelle qui n'a aucun sens dans son propre système -- et il le reconnaît lui-même lorsqu'il dit que ce n'est qu'*improprement* qu'il nomme ses théorèmes lois naturelles -- pour justifier sa conception du pouvoir absolu. Car si la première loi de nature consiste à interdire de faire ce qui détruit sa vie afin de rechercher la paix lorsqu'elle est accessible, dans un état de guerre de tous contre tous, cette obligation mène inévitablement à la seconde loi de nature : celle qui commande à l'individu de délaisser, dès que la situation favorable se présente, son droit de nature pour contracter la convention qui le place sous une autorité capable de le protéger. Tout le développement de la pensée hobbesienne sur ce qu'il appelle les « lois de nature » consiste à préciser les termes de ce premier contrat instituant le Léviathan.

Hobbes introduit donc la notion de convention qui deviendra fondamentale pour la pensée politique libérale. C'est en effet dans cette notion que s'ancre sa définition de la justice : « Quand une convention est passée, la rompre est alors injuste. La définition de l'injustice n'est rien d'autre que la non-exécution d'une convention. Et tout ce qui n'est pas injuste est juste. »¹⁶⁹ Mairret ne manque pas de noter à propos de cette conception de la justice que c'est sur ce point que Hobbes opère définitivement la « rupture moderne », car « il n'y a pas, pour les modernes, de juste par nature ou en Dieu. »¹⁷⁰ C'est plutôt le pouvoir politique, en tant que personnification de la volonté de la multitude, qui détient le pouvoir absolu de définir les termes de la justice.

Dans ce cadre, en aucune manière la loi naturelle ne vient fonder ou limiter la souveraineté de l'État. Nulle part il n'est d'ailleurs mention de principes antérieurs à l'État concernant la famille, la société, le travail, la propriété, etc. Bien au contraire, en se résumant à l'obligation de respecter le contrat instituant le pouvoir civil, la notion hobbesienne de loi naturelle ne vient que renforcer le caractère radicalement positiviste de la justice et l'obligation qu'il y a d'obéir à l'autorité qui l'institue. En effet, chacun ayant donné au Léviathan le pouvoir d'agir en son nom, rien de ce que celui-ci entreprend ne peut être contesté, « car c'est la loi de nature qui interdit de rompre les

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 248

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 248

conventions. »¹⁷¹ La boucle est ainsi bouclée pour Hobbes : la nature impose à l'homme d'assurer sa survie, ce qui ne peut se faire qu'en se soumettant volontairement au Léviathan, une soumission que la « nature » empêcherait de rompre.

Notons que Hobbes prend la peine d'anticiper quelques objections de nature théologique. En effet, dans un contexte chrétien, ne pourrait-on, par exemple, évoquer une convention faite avec Dieu (l'alliance contractée lors du baptême, par exemple) pour lui opposer une convention faite avec l'État ? À ce sujet, Hobbes avertit d'emblée ses lecteurs que la tentative serait « futile », car il n'y a « qu'un moyen imaginable [de gagner la béatitude céleste], c'est de ne pas rompre les conventions et de les respecter. »¹⁷² Une telle affirmation peut sembler douteuse. Il n'en demeure pas moins qu'une grande partie du *Léviathan* - près de la moitié - est consacrée au développement d'une théologie capable de supporter la philosophie politique hobbesienne. Car si Hobbes ne nie pas que, pour le chrétien, il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, il soutient qu'en fin de compte, l'unique autorité légitime pour interpréter la Parole divine est la puissance civile à laquelle Dieu, par l'intermédiaire des lois de nature, nous demande d'obéir : « Donc, écrit-il, les lois de Dieu ne sont rien d'autre que les lois de nature, dont la principale est que nous ne devons pas violer notre foi, c'est-à-dire le commandement d'obéir à nos souverains civils que nous avons constitués au-dessus de nous par un pacte mutuel les uns avec les autres. »¹⁷³

Le libéralisme (sa conception de l'individu, de la loi, du contrat social) puise donc ses racines dans une philosophie de l'État absolu dont la souveraineté sans partage est fondée sur un rejet de la loi naturelle au profit de la notion de contrat. Il appartiendra à d'autres penseurs politiques de reprendre la philosophie hobbesienne et de la corriger pour donner au libéralisme une forme avec laquelle nous sommes plus familiers aujourd'hui. Un de ces auteurs, dont l'influence sur le libéralisme est déterminante, est John Locke.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.274

¹⁷² *Ibid.*, p.253

¹⁷³ *Ibid.*, p.813

2.2 LA LOI NATURELLE CHEZ JOHN LOCKE

Comme l'écrit Catherine Audard : « [Hobbes] lègue au libéralisme à la fois sa thèse fondamentale, l'individualisme, et son problème central : celui de la régulation des rapports entre individus, de leur coopération et leur « gouvernabilité » »¹⁷⁴

Cet individualisme peut se définir comme étant la conséquence de la rupture nominaliste. L'homme n'ayant pas de nature – dans un sens qui puisse être significatif – ses rapports sociaux sont résolument *indéfinis*. Là est tout le problème de la vie politique : comment réguler les rapports entre individus afin d'améliorer le sort de chacun? En l'absence de connaissance des finalités propres à la nature humaine, c'est vers la notion de contrat qu'on se tourne. Le bien commun n'est plus l'ensemble des conditions permettant l'épanouissement de la nature humaine, mais tout simplement l'ensemble des règles convenues régissant la vie commune. Le bien commun ne serait rien d'autre qu'une construction intersubjective, sans rapport avec une réalité donnée, dirait Ndayambaje.

Dans les faits, on peut remarquer que plus la loi naturelle est réduite à néant, plus la notion de contrat ou de convention prend de l'importance. Pour Hobbes qui ne reconnaît comme finalité que la survie, même la relation parentale est vue à travers la notion de contrat¹⁷⁵.

À prime abord, la logique de Hobbes semble sans issue: s'il n'existe aucune morale commune antérieure au contrat social et si, dans l'état de nature, nous ne sommes que des atomes individuels en guerre les uns contre les autres, alors effectivement, seul un pouvoir unique tel que le Léviathan peut garantir une certaine coexistence. Comment éviter une telle conclusion? Manent résume :

Le programme de ce qui va devenir le libéralisme est alors trouvé ; il s'agira de donner sa pleine extension à l'idée hobbesienne du pouvoir politique en modifiant son commencement et sa fin : on interprétera l'individu de l'état de nature de manière à pouvoir lui attacher des droits intrinsèques, et on concevra le pouvoir de façon à ce qu'il puisse réellement protéger les droits individuels, non les attaquer. Telle sera la démarche de Locke.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.41

¹⁷⁵ Thomas HOBBS, *Léviathan* [...] p.324

¹⁷⁶ Pierre MANENT, *Dix leçons sur le libéralisme* [...] p.93

2.2.1 LA SOLUTION DE LOCKE

C'est sur le terrain de l'état de nature que John Locke viendra rectifier Hobbes : l'homme n'y est plus défini comme un individu mu uniquement par la volonté de survivre. Avec Locke, la loi naturelle n'est plus une coquille vide : dès l'état de nature, l'individu possède des droits. Il écrit :

La raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien : car, les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout-puissant et infiniment sage, les serviteurs d'un souverain-maître, placés dans le monde par lui et pour ses intérêts, ils lui appartiennent en propre, et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît, non autant qu'il plaît à un autre.¹⁷⁷

Pour Locke, l'état de nature est un état « moral », dans lequel l'individu, s'il écoute sa raison, sait s'orienter vers ce qui est bien et juste. De plus, et c'est peut-être le plus important, la notion de contrat ne pourra jamais se substituer au fait que l'homme « appartient en propre » à Dieu, avant d'appartenir à l'État. Un tel statut suppose en effet l'existence de certains droits inaliénables qu'aucune puissance humaine ne peut outrepasser. C'est parce que l'homme est créé à l'image de Dieu que celui-ci possède des droits et une liberté qui ne peuvent être aliénés sans son consentement. Avec Locke, résume Audard : « Le libéralisme est [...] fondé sur une thèse métaphysique et religieuse qui fait de la nature humaine un concept normatif, moral et politique. »¹⁷⁸

Conséquemment, la souveraineté politique ne saurait être absolue, comme chez Hobbes (ou chez Rousseau). Cette idée de limite à la souveraineté politique deviendra caractéristique de la pensée libérale après Locke. Ainsi, Benjamin Constant écrira par exemple que : « les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ces droits devient illégitime. »¹⁷⁹ Contrairement à Hobbes qui défendait l'injusticiabilité du pouvoir politique, Locke intégrera la possibilité, pour le peuple, de se soulever contre une autorité injuste. « Les hommes étant, par nature, tous libres, égaux et indépendants, nul ne peut être tiré

¹⁷⁷ John LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, Traduit de l'anglais par D. Mazel, Paris, Flammarion, 1992 [1690], p. 145

¹⁷⁸ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.59

¹⁷⁹ Cité par Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.59

de cet état et soumis au pouvoir politique d'un autre, sans son propre consentement »¹⁸⁰ écrit Locke.

Nous touchons ici à un élément crucial pour notre analyse : la tradition politique libérale lockéenne ne saurait être comprise sans le recours à la loi naturelle, conférant à l'individu le droit et la liberté de ne pas se soumettre à une autorité politique sans son consentement. L'important est ceci : ce droit et cette liberté sont antérieurs aux lois de l'État. Elles appartiennent à l'homme en tant qu'homme et non pas en tant que sujet de la loi positive. Cette dernière, pour demeurer juste, doit se conformer à un critère moral qui lui est antérieur et sans lequel elle perd son autorité. Le principe de consentement, central dans le libéralisme, prend, avec Locke et sa conception de la loi naturelle, une tout autre tangente que dans la pensée de Hobbes. Alors que chez Hobbes, le consentement et le contrat étaient des notions qui venaient *remplacer* la loi naturelle, chez Locke, elles en sont plutôt *l'expression*. Alors que pour Hobbes, le contrat « créait » la justice, pour Locke, le contrat est « l'expression » de la justice. Pour Locke, il faut donc que le pouvoir politique et la société civile soient organisés de façon à ce que l'idée de consentement ne devienne pas un prétexte pour justifier des formes de pouvoir aliénantes pour l'homme.

Pour Hobbes, le contrat crée la justice et le droit, permettant à la multitude de sortir d'un état de nature dans lequel « rien n'est injuste ». La justice de l'État n'a donc aucune référence qui lui soit extérieure et ne peut être contestée. En lointain descendant de Hobbes, le juriste Hans Kelsen, théoricien du positivisme juridique, affirmera une idée semblable : « Mais dire que l'interprétation de l'autorité juridique serait vraie ou fausse est juridiquement dénué de sens. »¹⁸¹ Pour le positivisme contemporain, le droit ne saurait être soumis à un critère supérieur de moralité accessible à la raison. Ainsi, Kelsen lui-même reconnaît que « le positivisme juridique marche main dans la main avec le relativisme ».¹⁸²

Pour Locke, au contraire, le contrat social doit refléter une éthique déjà présente dans l'état de nature. Ainsi, le droit positif a une référence qui lui est extérieure et qui peut lui être opposée. C'est pourquoi, écrit Locke, « quand les législateurs s'efforcent de ravir et de détruire les choses

¹⁸⁰ John LOCKE, *Traité du gouvernement civil* [...] p. 214-217

¹⁸¹ Hans KELSEN, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? », Traduit de l'allemand par P. Coppens, *Droit et société*, No. 22, 1992 [1953], p.558

¹⁸² *Ibid.*, p.560

qui appartiennent en propre au peuple, ou de le réduire en esclavage, sous un pouvoir arbitraire, ils se mettent dans l'état de guerre avec le peuple qui, dès lors, est absout et exempt de toute sorte d'obéissance à leur égard [...] »¹⁸³

Le fondement de l'autorité politique sur la notion de consentement et de contrat est-elle une expression ou une négation de la loi naturelle ? La réponse à cette question est la différence majeure entre Hobbes et Locke. Au sein de la tradition libérale, l'exercice du pouvoir reposant sur le consentement du peuple peut ainsi prendre deux sens diamétralement opposés, suivant la place que l'on accorde (ou non) à la loi naturelle. D'un côté, lorsque la loi naturelle est niée, le consentement peut devenir un mot creux qui justifie un pouvoir arbitraire qui ignore le bien commun. De l'autre, il fait appel au sens moral du citoyen, qui doit exercer avec vigilance son droit de regard et de participation vis-à-vis du pouvoir politique, afin d'éviter que celui-ci ne dégénère en tyrannie. La préservation de ce sens moral sera d'ailleurs une préoccupation de plusieurs auteurs libéraux tels que Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville.

2.2.2 CONSÉQUENCES DE L'ÉPISTÉMOLOGIE LOCKÉENNE

Quelques remarques doivent encore être faites sur la pensée de John Locke. Ce serait en effet une erreur de prétendre que Locke, par sa référence à la loi naturelle, revienne à la compréhension scholastique affirmant l'intelligibilité de l'univers créé. Découvrir les finalités propres à la nature humaine n'est pas sa démarche. La raison est présumée capable de reconnaître les droits fondamentaux de l'individu, mais dans les faits, le fondement que leur donne Locke est plus théologique que philosophique. Ce fait aura une conséquence importante sur le libéralisme post-lockéen.

Pour mieux saisir la pensée de Locke, il faut faire un détour par la compréhension protestante de la loi naturelle. À l'époque, le protestantisme était animé d'un fort courant antiphilosophique. Martin Luther est bien connu pour avoir décrit la raison comme étant la « putain du diable » et de nombreux protestants soutenaient que le péché originel avait anéanti la capacité de l'homme à s'orienter moralement par ses propres capacités rationnelles. Budziszewski résume cette vision de l'homme propre au courant qu'il qualifie de « rejectionist », c'est-à-dire cette catégorie de penseurs protestants qui, autour du 18^e siècle, ont rejeté la loi naturelle pour des raisons théologiques :

¹⁸³ John LOCKE, *Traité du gouvernement civil* [...] p. 306

We are broken people living in a broken world. First, the desires and passions are now so corrupt that even a perfect human mind could no longer trace God's intentions within their disorder. Second, no human mind is perfect any longer anyway. Sin has twisted the faculty of reason at last as much as it has the passions. To be sure, the rejectionists did not deny that God had written his law on the tablets of the heart; this is affirmed in Scripture itself. They merely insisted that rebellion has obscured his handwriting. Enough remains on the tablets to generate a vague consciousness of sin, but not enough remains either to guide or motivate us.¹⁸⁴

Le scepticisme du protestantisme quant aux capacités de la raison entretient une familiarité évidente avec le nominalisme. Le salut ne vient que de la foi seule – *sola fides* – car l'homme ne peut faire de lui-même une œuvre qui plaise à Dieu. La connaissance du bien ne pouvant venir de nos facultés naturelles, le recours à la révélation s'avère indispensable pour s'orienter moralement. Sans la révélation, l'homme est tout à fait démuné. Si la scholastique ne niait pas l'effet du péché originel sur l'homme, elle n'avait pas développé une vision aussi pessimiste de la raison¹⁸⁵.

Selon Budziszewski, Locke ne fait pas pleinement partie du courant « rejectionist », contrairement à Hobbes. Il n'en demeure pas moins que chez Locke, les droits individuels dans l'état de nature ont une évidence davantage fondée sur une compréhension théologique de l'homme que sur un processus d'abstraction partant de l'observation du réel. L'un et l'autre ne sont évidemment pas incompatibles, mais chez Locke, on ne retrouve pas la méthodologie que nous avons exposée dans le premier chapitre. Même s'il n'est pas « rejectionist », il demeure nominaliste.

La conséquence de cette posture intellectuelle est que les droits lockéens perdront de leur évidence, à mesure que la sécularisation de la culture occidentale fera reculer la crédibilité des arguments fondés sur la révélation chrétienne. Au terme de ce processus, que demeure-t-il de la loi naturelle chez Locke? Essentiellement le droit de propriété.

Locke étend en effet la compréhension libérale du sujet humain en y ajoutant l'importance du travail. Dans l'état de nature lockéen, l'homme n'est pas motivé principalement par la peur d'une

¹⁸⁴ Joseph BUDZISZEWSKI, *Written on the Heart, the Case for Natural Law*, Downers Grove, IVP Academic, 1997, p.110

¹⁸⁵ Jean PORTER, *Nature as Reason* [...] p.16

mort violente, comme chez Hobbes, mais par le travail, par lequel il assure sa subsistance. De cette motivation découle un droit naturel essentiel : celui de la propriété.

Ce droit, pour Locke, représente plus qu'une protection contre le vol. Comme le résume Audard :

La propriété est donc inséparable, pour Locke, de l'espace personnel et privé de la conscience, du moi, tout comme celui, matériel, de la maisonnée, des terres, du capital. Protéger la propriété privée, c'est garantir l'inviolabilité de l'espace privé qui fonde à la fois la sécurité physique et le salut de l'âme.¹⁸⁶

Comme le remarque Pierre Manent, cette incarnation des droits individuels dans le droit de propriété laisse une marque importante qui affectera le développement du libéralisme:

Locke incarne ce moment où le libéralisme est parvenu à la pleine conscience de son fondement dans le droit individuel et de propriété, et en même temps, il permet de comprendre pourquoi et comment la philosophie libérale du droit naturel tend spontanément et en quelque sorte irrésistiblement à se transformer en un tout autre type de pensée : l'économie politique.¹⁸⁷

Nous verrons la justesse de cette analyse de Pierre Manent lorsque nous aborderons la pensée de John Rawls. Ce qui est intéressant de remarquer, pour le moment, est que l'« installation » de la loi naturelle sur un fondement nominaliste a eu un effet réducteur quant à la compréhension de la nature humaine et de son développement. Ce qui manque chez Hobbes, chez Locke (et chez Rawls) c'est une méthode qui cherche à comprendre le développement humain dans toutes ses dimensions. Le libéralisme a remplacé cette méthode par une compréhension philosophiquement pauvre de l'homme, où certains « biens » ou « droits » sont affirmés uniquement pour justifier telle ou telle idée politique.

Chez Locke, le concept de loi naturelle apparaît donc à la fois comme une idée indispensable à la protection des droits et des libertés contre la tyrannie de l'État, tout en étant réduit à compréhension excessivement individualiste du développement de la vie humaine. Très critique envers Locke, John Courtney Murray déplore, en effet, qu'en dernière analyse, « the law of nature

¹⁸⁶ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 60

¹⁸⁷ Pierre MANENT, *Dix leçons sur le libéralisme* [...] p. 104

is but a nominalist symbol for a collection of particular empowerment considered desirable for the preservation of " property " in the wide Lockean sense. »¹⁸⁸

Si John Locke a incontestablement fondé une philosophie politique sur la notion de loi naturelle, il a eu moins de succès dans la démonstration de la notion en tant que telle. Il ne fait pas de doute que l'idée d'une moralité antérieure au contrat social a été indispensable pour le développement de la démocratie libérale. Nous pouvons toutefois retenir que, sans un fondement philosophique approprié, l'idée de loi naturelle ou de loi de la nature court le risque de perdre sa signification et de se voir remplacer par une autre forme de philosophie morale. Comme nous allons le voir dans les prochaines pages, c'est effectivement ce qui s'est produit dans l'histoire du libéralisme.

2.3 REMPLACER LA LOI NATURELLE : DEUX ALTERNATIVES PROPOSÉES PAR LE LIBÉRALISME

Existe-t-il une autre théorie morale capable de remplacer la loi naturelle tout en évitant de déléguer à l'autorité politique le souci de définir le juste et l'injuste?

Catherine Audard distingue, dans l'histoire du libéralisme, deux grands courants qui ont répondu à cette question : le libéralisme de la liberté et le libéralisme du bonheur.

La première alternative, le libéralisme de la liberté, est celle dans laquelle on retrouve le plus clairement l'héritage de John Locke. On y affirme qu'à partir du moment où certains droits individuels sont respectés, l'ordre social tend à s'équilibrer spontanément sans qu'il soit nécessaire de faire appel à un principe plus élevé de moralité.

On retrouve l'idée d'ordre spontané chez différents auteurs. Bernard Mandeville (1670 - 1733) par exemple, célèbre pour avoir tiré de sa *Fable des abeilles*, la maxime suivante : « Ce sont les vices privés qui font les vertus publiques. » Chacun, en cherchant à satisfaire son propre intérêt, contribue, sans le savoir, à l'intérêt général. Une idée semblable se trouve également chez Adam Smith (1723 – 1790) et sa fameuse « main invisible » guidant l'économie vers la prospérité par le jeu du libre marché. Comme le rappelle Smith, ce n'est pas par altruisme que le boulanger fait un bon pain, mais par la recherche de son intérêt personnel. L'ordre social étant le résultat d'un équilibre spontané entre les intérêts individuels, il serait donc possible de se passer d'une

¹⁸⁸ John COURTNEY MURRAY, « We Hold These Truths, [...] p. 309

référence à la loi naturelle. Demeure évidemment la question de l'origine des droits individuels. Cette question, nous le verrons, réapparaîtra avec John Rawls au 20^e siècle.

Malgré son scepticisme assumé, il serait faux de dire que le libéralisme de la liberté n'ait eu aucun intérêt pour la question morale. Au cours du 20^e siècle, ce courant aura comme préoccupation la préservation de la liberté contre les totalitarismes. On y retrouve des auteurs tels que Friedrich Hayek (1899 – 1992), Karl Popper (1902 – 1994), Raymond Aron (1905 – 1983) et Isaiah Berlin (1909-1997). Comme l'explique Audard, chez ces auteurs, il s'agit avant tout de dénoncer les systèmes de pensée qui, « de Platon à Marx et à Freud, nient la liberté humaine au profit d'une conception surhumaine et mystifiante, pathologique, de la raison, d'une raison pseudo-scientifique dont les arguments sont invérifiables, "infalsifiables". »¹⁸⁹ Ainsi, « loin de conduire au nihilisme, ce scepticisme rend la liberté humaine encore plus précieuse et notre responsabilité encore plus urgente. »¹⁹⁰ Sous cet aspect, le libéralisme de la liberté reprend les grandes idées de Constant et de Tocqueville sur la valorisation de la liberté comme moyen de développement de l'individu¹⁹¹.

Il existe un autre grand courant au libéralisme : le libéralisme du bonheur. Au cours du 20^e siècle, son influence a surpassé celle du libéralisme de la liberté. Contrairement au libéralisme de la liberté, le libéralisme du bonheur a fait la promotion d'une nouvelle théorie morale : l'utilitarisme. En effet, bien que le libéralisme de la liberté ne se soit pas identifié à la théorie de la loi naturelle, il en demeurerait en quelque sorte l'héritier, par sa défense des droits individuels. Le libéralisme du bonheur, lui, offrira une véritable alternative à la théorie de la loi naturelle.

Selon Jeremy Bentham (1748 – 1832), le comportement humain est dicté par deux principes : la recherche du plaisir et la peur de la souffrance. En un sens, Bentham est hobbesien dans sa conception de la personne humaine : l'homme est un individu dont le comportement est dicté par ses passions. Sa raison n'a pour seule fonction que de calculer le rapport peine / plaisir lié à chaque action.

¹⁸⁹ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 361

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 362

¹⁹¹ « Ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que le destin nous appelle; et la liberté politique est le plus puissant, le plus énergique moyen de perfectionnement que le ciel nous ait donné. » Benjamin CONSTANT, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *Institut Coppet*, mis en ligne en 2015 [1819] (page consultée le 20 décembre 2019) <https://www.institutcoppet.org/podcast-audio-de-la-liberte-des-anciens-comparee-a-celle-des-modernes-benjamin-constant-1819-mp3/>

Bentham laisse par contre de côté le vocabulaire d'état de nature et de contrat social. Ce qui l'intéresse, c'est l'exercice actuel de l'autorité politique. S'il conserve malgré tout une anthropologie hobbesienne, il tourne résolument le dos à Locke et à la doctrine des droits fondamentaux: « Les droits de l'homme, écrit-il, sont des mots creux sans réalité historique. »¹⁹² Pour lui, les lois ne sont pas « bonnes » parce qu'elles sont conformes à la loi naturelle, mais parce qu'elles sont *utiles*. Ce concept d'utilité devient le fondement d'une nouvelle théorie qui dominera pendant de nombreuses années au sein du libéralisme. Dorénavant, le rôle l'État consiste à rechercher l'intérêt du plus grand nombre, calculé en termes de plaisir et de peine.

L'utilitarisme aura une grande influence sur les démocraties libérales. Contrairement au « libéralisme de la liberté », le libéralisme imprégné par la morale utilitariste donnera à l'État un rôle beaucoup plus grand. La valeur de la liberté individuelle sera mise au second plan par rapport à la nécessité de satisfaire aux besoins du plus grand nombre. Cette idée sera au cœur de nombreuses réformes sociales au cours du 20^e siècle, notamment avec le développement du *Welfare state*, préconisé notamment par Keynes (1883 – 1948). L'interventionnisme d'État sera en effet caractéristique de ce courant du libéralisme.

Mettre l'État au service du bonheur du plus grand nombre, cela ne revient-il pas à l'idée de bien commun, telle que nous l'avons vue dans la théorie de la loi naturelle? Nous avons déjà parlé de la critique que fait John Finnis de l'utilitarisme. Prétendre maximiser le bonheur humain par un calcul de pertes et de gains nécessite une conception agrégative du bien humain que la loi naturelle ne permet pas :

[L]es théories de la loi naturelle se distinguent de toute conception agrégative du bien et du juste. En effet, les théories recevables de la loi naturelle ne postulent ni une fin unique à la réalisation de laquelle toutes les actions humaines pourraient concourir de manière efficace, ni une valeur unique à l'aune de laquelle on pourrait mesurer les différentes options possibles, ni un principe unique qui, sans être précisé par d'autres principes et normes, pourrait guider notre délibération et notre choix.¹⁹³

Ajoutons qu'une conception du bien commun fondée sur une théorie agrégative du bien échouera nécessairement à fonder l'idée de droits constitutionnels. De tels droits – si l'on veut les fonder sur la loi naturelle – supposent une compréhension du développement humain capable de

¹⁹² Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 146

¹⁹³ John FINNIS, « Loi naturelle » dans CANTO-SPERBER, Monique (dir.) *Dictionnaire d'éthique* [...] p.1130

reconnaître la pluralité irréductible des biens qu'il est légitime et raisonnable de poursuivre. Dans la perspective de la loi naturelle, c'est pour préserver ces multiples dimensions du développement humain que les droits fondamentaux existent.

Remarquons que du point de vue libéral, l'utilitarisme est également critiquable pour la même raison. Comme l'écrit Audard : « La référence au bonheur risque de justifier le pouvoir coercitif de l'État et de la bureaucratie, sa capacité à imposer à tous un bien unique et à nier le pluralisme qui, pour Rawls, est constitutif du libéralisme. »¹⁹⁴

Nous devons reconnaître, après ce bref tour d'horizon, que la « disparition » de la théorie de la loi naturelle et l'incapacité de la tradition libérale à lui trouver une solution de remplacement satisfaisante demeure une problématique tout à fait contemporaine. Comment donc attribuer à l'individu des droits fondamentaux dans un contexte où, trois siècles après Locke, la théorie de la loi naturelle semble écartée de la tradition libérale? Comment éviter qu'une définition arbitraire du bien par l'État serve de référence à l'ordre social? Autrement dit, comment éviter la conclusion de Hobbes sans référer à une moralité ancrée dans la nature humaine? Jusqu'à présent, la réponse la plus aboutie du libéralisme à cette problématique a été apportée par John Rawls (1921 – 2002).

2.4 LE LIBÉRALISME POLITIQUE DE JOHN RAWLS

Résumons le contexte dans lequel se situe l'œuvre de John Rawls. Depuis trois siècles, la problématique dominante du libéralisme est celle de la coopération entre individus dépourvus de nature. À tout le moins, dépourvus de nature dans un sens qui puisse être significatif pour l'ordre social. Ni le libéralisme de la liberté, ni le libéralisme du bonheur n'ont proposé de théorie morale capable d'intégrer un donné naturel. Comme nous l'avons vu, le libéralisme est en effet héritier d'une épistémologie nominaliste qui rend difficile toute réflexion sur les principes moraux découlant de la nature humaine.

Une conséquence de cette posture épistémologique est que le libéralisme considère que le pluralisme des idées est une condition radicalement indépassable de la société. Discutant du libéralisme rawlsien et habermassien, Reber affirme que ces théories aboutissent à « une

¹⁹⁴ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.428

abstinence épistémique ou à une sous-estimation de la capacité qu'aurait un individu de produire une justification rationnelle de son jugement moral. »¹⁹⁵ L'accès à la connaissance de la nature humaine étant en dehors des capacités cognitives de l'esprit humain, les assises de l'ordre social doivent donc se trouver ailleurs que dans une réflexion sur le « donné humain fondamental » dont nous avons parlé au premier chapitre. C'est cet arrière-plan qui permet à Rawls de définir la problématique du libéralisme contemporain comme étant celle de « constituer une société juste et stable, composée de citoyens égaux et libres, mais divisés en raison de leur doctrines, incompatibles bien que raisonnables. »¹⁹⁶

Est-il possible de penser un ordre social « *juste* » sans poser le moindre jugement sur la nature humaine, sur ses finalités et sur les règles morales qui en découlent? La philosophie politique peut-elle éviter de se « mouiller » en refusant de s'appuyer sur une théorie du bien? C'est ce dont nous allons discuter dans les prochaines sections.

Remarquons pour le moment que pour plusieurs commentateurs de la pensée de Rawls, c'est effectivement ce qui est proposé. Celui-ci offrirait une définition procédurale de la justice, qui s'opposerait à une définition dite « substantive », c'est-à-dire fondée sur la nature (la substance) de la personne humaine. Audard écrit :

La justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable (*fair*) qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel que soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée.¹⁹⁷

Dans cette optique, la justice procédurale se présenterait effectivement comme une solution de remplacement à la loi naturelle et comblerait l'absence de théorie morale capable de justifier les institutions libérales.

Comme nous l'avons vu, les crises politiques, économiques et sociales du 20^e siècle ont montré qu'on ne pouvait contourner le problème des règles morales en affirmant que la coopération entre les individus était spontanément bonne. Pendant un temps, l'utilitarisme allait donc devenir la doctrine morale dominante au sein du libéralisme. Toutefois, l'utilitarisme n'est pas une théorie

¹⁹⁵ Bernard REBER, « L'expertise éthique au risque de la délibération démocratique institutionnalisée », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 3, No. 67, 2010, p.325

¹⁹⁶ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p.6

¹⁹⁷ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 432 - 433

morale satisfaisante, même du point de vue libéral. Pour être fidèle à lui-même, le libéralisme avait besoin d'une conception de l'ordre social conciliable avec l'idéal de l'autonomie individuelle. Plus précisément, il fallait une conception de l'ordre social capable de susciter l'adhésion la plus large possible, développant chez chaque citoyen un sens de l'intérêt commun, par-delà les divisions de classes ou de points de vue religieux et philosophiques.

Tel est l'objectif de la justice procédurale. Pour Rawls, il s'agit de reprendre l'idée kantienne d'autonomie en proposant une procédure par laquelle chaque agent rationnel pourrait se considérer comme auteur des règles fondamentales.¹⁹⁸ Le juste ne serait plus défini par référence au bien objectif de la personne humaine, ni à une notion de maximisation du bonheur, mais par la référence à des règles de discussions rationnelles et équitables. Si les règles sont respectées, le résultat est juste.

Les droits de l'individu redeviennent centraux pour la philosophie libérale, mais avec un fondement tout autre :

Ainsi, les droits fondamentaux, pour Rawls, ne sont pas des droits absolus et naturels, mais le résultat d'une procédure elle-même juste et équitable, qui établit la justesse des principes et suscite le consentement libre et rationnel des personnes concernées. Il est donc possible de « prendre les droits au sérieux » pour reprendre l'expression de Dworkin, sans faire intervenir des présupposés métaphysiques et religieux contestables.¹⁹⁹

Aujourd'hui, par la réponse qu'il a proposée, Rawls est considéré comme « le philosophe politique le plus important de la fin du 20^e siècle. »²⁰⁰ Robert Nozick, écrit :

Théorie de la justice est une œuvre systématique de grande envergure, puissante, profonde et subtile, dans le domaine de la philosophie politique et morale, et qui n'a pas son équivalent depuis que John Stuart Mill a écrit son œuvre, si on peut le comparer. [...] Les philosophes de la politique doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls, ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas.²⁰¹

Malgré ces éloges, la justice procédurale n'est pas sans susciter certaines critiques. Le problème le plus évident du procéduralisme est qu'on peut se demander quelle est la garantie que les droits fondamentaux soient effectivement reconnus par un processus qui se veut juste et équitable, mais

¹⁹⁸ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.39

¹⁹⁹ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 435

²⁰⁰ François HUGUENIN, *Résister au libéralisme, les penseurs de la communauté* [...] p.15

²⁰¹ Robert NOZICK, *Anarchie, État et Utopie* [...] p.228

qui est aveugle sur ce qui constitue le bien objectif de la personne humaine. D'ailleurs, si l'on croit pouvoir fonder les droits de l'homme sur la justice procédurale, n'est-ce pas parce que nous avons conscience que ces droits *doivent* être respectés et que la justice procédurale n'est justifiable qu'à partir du moment où elle permet la reconnaissance de ces droits? Mais dans ce cas, comment soutenir qu'il n'existe pas de critères indépendants pour déterminer le résultat correct du processus? En effet, prendre le procéduralisme au sérieux, n'est-ce pas abandonner toute prétention à juger du résultat du processus?

Il y a là une faiblesse du procéduralisme que ne manquent pas de relever les critiques. Faisant référence à la théorie de Jürgen Habermas, dont les idées ressemblent à celles de Rawls, Hovdelien écrit :

The weakness of this way of thinking is apparent: Nothing is really said about the content of the law that is to be respected, and which is supposed to form the foundation for contemporary democratic states, beyond whatever might emerge discursively and through democratic mechanisms. In principle, the foundational laws of a society may have any imaginable content, as long as this is legitimised as a product of a democratic process. According to Habermas, this is what we have to build on; there are no real alternatives.²⁰²

Bien que nécessaire et pertinente, la critique du procéduralisme ne sera pas l'objet de notre discussion dans les prochaines sections. En effet, ce que nous allons examiner est la définition même de l'alternative entre justice procédurale et justice substantive. Peut-on réellement dire que la tradition libérale ait accouché, avec Rawls, d'une théorie capable de se passer de la loi naturelle? La théorie de Rawls peut-elle vraiment être définie comme faisant la promotion d'une justice procédurale excluant toute référence à une réalité objective? Pour répondre à cette question, nous allons devoir débiter par l'exposé des grandes idées développées par John Rawls.

2.4.1 CONSENSUS PAR RECOUPEMENT

Mentionnons tout d'abord que l'idée de justice procédurale n'est pas nouvelle. Elle trouve ses racines dans la théorie du contrat social, dont nous avons déjà parlé, et que Rawls propose

²⁰² Olav HOVDELIEN, « Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas » *Australian e-Journal of Theology*. Vol. 18, No. 2, 2011, p107-116.

justement de mettre à jour. Cette théorie demeurant, selon lui, la « base morale qui convient le mieux à une société démocratique »²⁰³. Dans *Théorie de la justice*, écrit en 1971, Rawls écrit :

De même que chaque personne doit décider, par une réflexion rationnelle, ce qui constitue son bien, c'est-à-dire le système de fins qu'il est rationnel pour elle de rechercher, de même un groupe de personne doit décider, une fois pour toutes, ce qui, en son sein, doit être tenu pour juste et pour injuste.²⁰⁴

Son ambition est donc de proposer une procédure capable d'aboutir à des grands principes de justice se situant « en amont »²⁰⁵ des préférences morales, philosophiques ou religieuses des citoyens, tout en suscitant, parmi eux, le plus large consensus possible. Le philosophe américain croit en effet qu'un processus équitable et neutre serait capable de fournir une conception de la justice sur laquelle un vaste éventail de doctrines pourrait s'entendre, à partir des raisons qui sont les leurs. Bien qu'incompatibles entre elles, les doctrines « raisonnables »²⁰⁶ sont présumées capables de justifier – à partir de leurs propres conceptions de la vie humaine – les principes de base d'une société juste. Voilà la première grande idée de Rawls : Cet accord entre différentes doctrines autour d'une conception de la justice est ce qu'il appelle un « consensus par recoupement ».²⁰⁷ Dans une société donnée, les principes de justice seraient les mêmes pour tous, bien que les raisons d'y adhérer soient différentes d'un citoyen à l'autre, dépendamment de son arrière-plan idéologique. C'est précisément le caractère raisonnable du consensus par recoupement qui permettrait à chaque citoyen de se considérer comme auteur des règles fondamentales régissant la vie sociale.²⁰⁸

Remarquons que malgré son ancrage dans la théorie du contrat social, Rawls partage une méthodologie analogue à celle de la loi naturelle. Sa théorie vise après tout à favoriser l'exercice de la raison pratique en vue de déterminer les critères fondamentaux de la justice. Ce faisant, il s'éloigne d'un pur relativisme fondé, par exemple, sur l'exercice arbitraire du pouvoir ou même sur un procéduralisme démocratique reposant uniquement sur loi de la majorité. Il est intéressant de noter cette caractéristique de la théorie rawlsienne. Dans *Théorie de la justice*, Rawls écrit :

²⁰³ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.20

²⁰⁴ *Ibid.*, p.38

²⁰⁵ François HUGUENIN, *Résister au libéralisme, les penseurs de la communauté* [...] p.18

²⁰⁶ Définition d'une doctrine raisonnable : John RAWLS, *Libéralisme politique*, [...] p.88

²⁰⁷ *Ibid.*, p.7

²⁰⁸ RAWLS, John, *Théorie de la justice* [...] p.39

[I]l est évident que la procédure du gouvernement par la majorité, quelle que soit la façon dont on la définit et la limite, a une place subordonnée en tant que simple instrument de procédure. [...] Un aspect fondamental du principe de la majorité est que la procédure suivie doit respecter les conditions de base de la justice. [...] Il n'est pas tout exact de dire que ce que veut la majorité est juste. En réalité, aucune des conceptions traditionnelles de la justice n'a soutenu cette doctrine ; elles ont au contraire toujours affirmé que le résultat du vote est soumis au contrôle des principes politiques.²⁰⁹

Cette antériorité des principes de justice par rapport aux procédures du gouvernement par la majorité montre que Rawls cherche clairement à se distinguer d'une forme de positivisme démocratique : ce qui est légal, même du point de vue du gouvernement par la majorité, n'est pas automatiquement juste. Sous cet aspect, Catherine Audard elle-même ne peut faire autrement que de remarquer que Rawls donne l'impression de promouvoir une justice « quasi naturelle »²¹⁰.

2.4.2 LA POSITION ORIGINELLE ET LE VOILE DE L'IGNORANCE

Le procéduralisme rawlsien est lié à une deuxième grande idée, elle aussi tirée des théories du contrat social : la position originelle. On se rappelle que les premiers théoriciens du libéralisme, Hobbes et Locke, présentaient le contrat social comme le « moment » où les individus s'extirpaient de l'état de nature pour entrer véritablement en société organisée. La position originelle de Rawls est un concept analogue à l'« état de nature ». Il s'agit bien évidemment d'une représentation mentale qui n'a rien à voir avec une époque déterminée dans l'histoire. Le concept de position originelle permet de représenter un état *dans* lequel ou *à partir* duquel les principes fondamentaux de la justice sont élaborés et évalués.

Chez Rawls, la position originelle est indissociable de ce qu'il appelle le « voile de l'ignorance », c'est-à-dire une mise entre parenthèse volontaire des « contingences qui sèment la discorde entre les hommes et les conduit à être soumis à leurs préjugés »²¹¹. Le voile de l'ignorance implique une restriction des connaissances du sujet dans les domaines suivants :

Parmi les traits essentiels de cette situation [la position originelle], il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans

²⁰⁹ *Ibid.*, p.397

²¹⁰ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.411

²¹¹ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.45

la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières.²¹²

Dans cet extrait, on devine que la dernière phrase est celle qui mérite le plus d'attention et de précision. Que veut dire Rawls lorsqu'il dit que les partenaires ignorent leur propre conception du bien? S'agit-il d'un bien correspondant à leur plan de vie individuel, lié à leurs intérêts personnels et aux circonstances de leur existence? Ou s'agit-il plutôt de ce que Finnis appelle les biens humains fondamentaux, et qui correspondent aux raisons d'être premières des actes humains? On comprend que si le voile de l'ignorance s'étend jusqu'aux seconds – les biens humains fondamentaux – la théorie rawlsienne tomberait effectivement sous la critique formulée par Olav Hovdelien à l'encontre d'un procéduralisme compris comme synonyme de relativisme : toute référence à un bien objectif serait écarté et nous serions contraints d'accepter n'importe quel résultat, pour le peu qu'il respecte les règles procédurales. Nous aborderons ce point capital dans la section suivante.

Toujours est-il que pour Rawls, la position originelle et le voile de l'ignorance ont avant tout pour but de permettre une représentation mentale égalitaire et rationnelle, agissant comme une sorte de filtre argumentatif. Nous nous questionnons sur la légitimité de telle ou telle mesure législative? La théorie de Rawls nous offre une méthode de réflexion : dans la position originelle et sous le voile de l'ignorance, pourrions-nous considérer cette mesure comme juste? Des partenaires ignorant leur position sociale accepteraient-ils une telle mesure, sachant qu'ils seraient peut-être parmi les plus défavorisés?

Vu sous cet angle, le voile de l'ignorance, dans l'« état de nature rawlsien », ne correspond-il pas à un effort par lequel on cherche à s'extraire des multiples contingences de la vie afin de se retrouver autour de ce qu'il devrait y avoir de plus commun à l'espèce humaine? N'est-ce pas la capacité de se mettre à la place de l'autre qui est visée, afin d'éviter qu'une vision trop étroite de nos intérêts nous rende incapables de reconnaître les exigences de la justice? Sous le voile de l'ignorance, écrit Audard, « les êtres humains sont tous semblables et, surtout, ils peuvent comprendre en quels sens les autres ont les mêmes besoins, aspirations, peurs, ils peuvent et doivent se mettre à la place d'autrui pour évaluer les avantages et les inconvénients de chaque

²¹² *Ibid.*, p.38

principe possible. »²¹³ Si cette interprétation de la position originelle est vraie, supposer que la démarche d'abstraction proposée par Rawls puisse conduire à la reconnaissance de principes de justice capables de faire l'objet d'un large consensus, voilà qui n'est en effet pas tellement éloigné d'une idée de justice « naturelle ». N'est-ce pas également vers l'être humain tel qu'il est dans l'universalité de sa nature, par-delà les « accidents » déterminant son individualité, que regarde la théorie de la loi naturelle?

2.4.3 LA LOI NATURELLE CHEZ JOHN RAWLS

La proposition de Rawls se déploie évidemment sur de nombreux thèmes, notamment sur la notion de justice distributive. Notre ambition n'est pas de rendre compte de tous ces développements. Il s'agit plutôt de revenir à notre intérêt premier, celui de la loi naturelle et de sa place dans la pensée libérale contemporaine. Peut-on dire que Rawls a trouvé une solution de « remplacement » à la loi naturelle? Ne serait-il pas plus juste de faire un rapprochement entre la justice procédurale qu'il propose et la méthode de la loi naturelle décrite dans le premier chapitre?

Commençons par le problème du positivisme, lequel constitue véritablement l'antithèse de la loi naturelle. Nous avons vu que pour le positivisme, la loi est avant tout le produit de la volonté et non pas de la raison. Comme chez Hobbes, c'est la volonté du souverain qui détermine le juste et l'injuste. Pour la théorie de la loi naturelle, le juste et l'injuste correspondent au contraire à ce qui est conforme à la droite raison, c'est-à-dire la raison qui comprend le véritable bien, la véritable finalité, de la nature humaine.

Une conception procédurale de la justice peut sembler pencher du côté positiviste. C'est en effet l'impression que donne Rawls lorsqu'il dit qu'« un groupe de personnes doit décider, une fois pour toutes, ce qui, en son sein, doit être tenu pour juste et pour injuste ». On semble y voir une confirmation du caractère essentiellement volontariste de cette décision. Pourtant, nous avons vu que c'est par un travail de la raison que les conditions fondamentales de la justice doivent être

²¹³ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 437

déterminées et non pas uniquement par l'exercice d'une volonté souveraine, fut-ce celle de la majorité.

En soumettant la volonté à la raison, Rawls s'éloigne effectivement du positivisme. C'est ce que nous voyons lorsqu'il distingue nettement les principes de justice de la législation : « Dans la définition du critère d'une juste législation, nous voulons souligner le poids d'un jugement collectif réfléchi découlant de l'effort de chacun pour appliquer, dans des conditions idéales, les principes corrects. »²¹⁴ Pour établir ces « principes corrects », la théorie rawlsienne exige, tout comme la théorie de la loi naturelle, de suivre une méthode d'épuration de la raison pour s'assurer que celle-ci ne soit pas guidée par la recherche d'intérêts particuliers ou égoïstes, mais qu'elle soit réellement mise au service de la justice. Il est évident que Rawls ne partage pas cette conception de Kelsen selon laquelle « l'adoption d'une valeur supérieure repose toujours sur un jugement de valeur subjectif et irrationnel. »²¹⁵

La question cruciale est la suivante : sous le voile de l'ignorance, y a-t-il une condition qui empêcherait la raison de discerner les biens humains fondamentaux, et donc de suivre la méthode que nous décrit Finnis dans *Natural Law & Natural Rights* ? Après tout, les principes procéduraux d'impartialité, de réciprocité et d'avantages mutuels demandés par la théorie procédurale de Rawls ne sont pas incompatibles avec les neuf critères de l'exercice de la raison pratique, décrits par Finnis. Il faut revenir ici à la question introduite précédemment : le voile de l'ignorance s'étend-t-il jusque sur les biens humains fondamentaux ? La discussion dans la position originelle doit-elle ignorer les raisons d'être premières des actes humains ?

Remarquons d'emblée que si la réponse était positive, nous pourrions critiquer la théorie de Rawls en utilisant le même angle que Hovdelien à l'endroit de la théorie d'Habermas : celle de proposer un procéduralisme sans le moindre lien avec un critère moral indépendant. Remarquons également qu'une réponse positive serait problématique, même si on accepte de se situer à l'intérieur du cadre théorique de Rawls. En effet, de quoi pourraient bien discuter les partenaires, dans la position originelle, si ceux-ci ignorent ce qui motive les actes humains ? Comment

²¹⁴ John RAWLS, *Théorie de la justice*, [...] p. 402

²¹⁵ Hans Kelsen, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? » [...] p.560

pourraient-ils établir la nécessité de l'accès à certains biens – l'éducation, par exemple, – s'ils ignorent que la connaissance est une finalité propre à l'être humain ?

Rawls a évidemment anticipé cette problématique. Un des principes essentiels de sa *Théorie de la justice* est que le juste a priorité sur le bien. Rappelons-nous du postulat que fait le libéralisme concernant l'indépassable pluralisme des conceptions du bien. Définir le juste à partir du bien nécessiterait un choix arbitraire entre les différentes doctrines raisonnables, ce qui entraînerait une forme d'injustice et un risque d'oppression envers ceux qui partagent une doctrine différente. C'est donc le juste qui doit prévaloir dans une société libérale, et ce juste doit se définir en amont des conceptions particulières du bien.

Il y a toutefois une exception à cette priorité du juste sur le bien. C'est ce que Rawls appelle la « théorie étroite du bien » :

[E]n fait, je distinguerai entre deux théories du bien. La raison en est que dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien. En contraste avec les théories téléologiques, quelque chose n'est bon que s'il s'accorde avec des formes de vie compatibles avec les principes de la justice déjà posés. Mais pour établir ces principes, il est nécessaire de s'appuyer sur une notion du bien, car nous avons besoin de présupposés sur les motivations des partenaires dans la position originelle. Comme ces présupposés ne doivent pas mettre en danger la priorité du concept de juste, la théorie du bien qui est utilisée ici est limitée à l'essentiel. C'est une analyse du bien que j'appellerai la théorie étroite : son but est de garantir les prémisses nécessaires concernant les biens premiers pour arriver aux principes de la justice. Une fois cette théorie élaborée et les biens premiers analysés, nous sommes libres d'utiliser les principes de la justice dans l'élaboration ultérieure de ce que j'appellerai la théorie complète du bien.²¹⁶

La « théorie étroite du bien » mérite toute notre attention, car elle est sans doute le principal lieu de rapprochement théorique entre le libéralisme et la loi naturelle. Rawls reconnaît que pour établir les principes de justice, « il est nécessaire de s'appuyer sur une notion du bien, car nous avons besoin de présupposés sur les motivations des partenaires dans la position originelle. »

²¹⁶ John RAWLS, *Théorie de la justice*, [...] p.438

Ainsi, comme l'a remarqué Martin Ronheimer, le juste, chez Rawls, n'est pas défini *ex nihilo*²¹⁷. Sa définition s'appuie sur la compréhension des biens premiers, ce qui permet aux partenaires d'être informés des principales motivations des actes humains et ainsi de déterminer la structure optimale d'une société d'individus égaux et libres. La définition que donne Audard de la justice procédurale rawlsienne est donc à réviser. Il ne s'agit pas d'une justice procédurale fondée sur l'absence complète de connaissance de la nature humaine et du bien. Comme le reconnaît Rawls, sans une connaissance minimale des biens premiers qui correspondent à ce qu'est la personne humaine, aucune discussion sur le juste n'est envisageable : « Sans conception de la société et de la personne, les principes de la raison pratique n'auraient ni intérêt, ni finalité, ni même d'application. »²¹⁸

Ainsi, dans la théorie de Rawls, si la justice doit se définir en amont des conceptions particulières du bien, il n'en demeure pas moins qu'une certaine conception de la personne humaine et des biens premiers doit elle-même se situer en amont de la définition de la justice. La priorité du juste sur le bien, principe capital de la théorie rawlsienne, n'est donc pas un absolu. Une connaissance préalable de la personne humaine et de son bien est indispensable à la définition de la justice, même si cette connaissance doit se limiter à l'essentiel. Le libéralisme rawlsien reposerait-il donc malgré tout sur une connaissance de la loi naturelle ?

2.4.4 BIENS PREMIERS ET BIENS HUMAINS FONDAMENTAUX

Le rapprochement possible entre la théorie étroite du bien de John Rawls et la théorie des biens humains fondamentaux de John Finnis a été relevé par certains auteurs. James Sterba écrit notamment : « [T]here seems to be no reason why both Rawls and Finnis could not incorporate each other's account of basic human goods without affecting any substantial change in their conceptions of justice. »²¹⁹

La principale raison de ce rapprochement est évidemment la définition que l'un et l'autre font des biens premiers ou fondamentaux. Comme nous l'avons écrit dans le chapitre un, ces biens

²¹⁷ Martin RONHEIMER, *The Common Good of Constitutional Democracy: essays in political philosophy and on Catholic social teaching*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2013, p.277

²¹⁸ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p.143

²¹⁹ James P. STERBA, « Recent Work on Alternative Conceptions of Justice », *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 1, 1986, p. 17

correspondent chez Finnis aux « raisons fondamentales d’agir »²²⁰. Quant à Rawls, dans *Théorie de la justice*, il écrit que les biens premiers correspondent à ce « que tout homme rationnel est supposé désirer »²²¹. Des biens qui, spécifie-t-il, « sont utiles, quel que soit notre projet de vie rationnel. » Il s’agit donc bel et bien de concepts qui se recoupent. Au-delà des contingences de la vie, des goûts et des dons personnels, la raison est capable d’identifier certains biens qui sont désirables et qui constituent une base de discussion pour la définition de la justice. Comme l’écrit Rawls : « [T]out n’est pas construit ; nous avons besoin de matériaux, en quelque sorte, avec lesquels commencer. »²²² Les procédures de la position originelle doivent rendre compte d’une connaissance minimale de la personne humaine. C’est encore ce qui est mentionné dans *La justice comme équité*. En amont de la discussion éthique se trouve une connaissance des « faits généraux variés concernant les capacités et les besoins humains. »²²³ La conclusion que nous pouvons en tirer pour notre réflexion est capitale : Le libéralisme, dans sa forme la plus aboutie, n’a pas offert de solution de remplacement à la loi naturelle. L’incorporation, même minimale, d’une connaissance de ce qu’est l’être humain et de ce qui constitue son bien demeure une nécessité théorique.

Une telle conclusion offre certes un lieu d’échange et de rapprochement entre deux théories apparemment aux antipodes. Toutefois, rapprochement ne signifie pas réconciliation. En effet, le recoupement que nous pouvons faire entre les biens premiers de Rawls et les biens humains fondamentaux de Finnis aboutit également à la formulation d’une critique – à la fois simple et redoutable – à l’encontre du libéralisme.

Regardons cela d’un peu plus près. Si Finnis et Rawls partagent une même définition de ce qui constitue un bien premier, ne retrouve-t-on pas chez eux une compréhension semblable de ce que sont ces biens ? Nous avons vu la liste que propose Finnis dans le chapitre un. Citons la liste que propose Rawls dans *Libéralisme politique* :

²²⁰ John FINNIS, « Loi naturelle » dans CANTO-SPERBER, Monique (dir.) *Dictionnaire d’éthique* [...] p. 1130

²²¹ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.93

²²² John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p.139

²²³ John RAWLS, *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*, Traduit de l’anglais par B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2008 [2001] p.89

La liste de base des biens premiers (que nous pouvons élargir si nécessaire) comprend les cinq biens suivants : a / les droits et libertés de base, dont on peut également proposer une liste ; b / la liberté de circulation et la liberté de choix d'une occupation entre des possibilités variées ; c / les pouvoirs et les prérogatives afférant à certains emplois et positions de responsabilité dans les institutions politiques et économiques de la structure de base ; d / les revenus et la richesse ; et enfin e/ les bases sociales du respect de soi.²²⁴

Cette liste peut être déconcertante, surtout si on la compare à celle de Finnis. Spécifions que les bases sociales du respect de soi correspondent, pour Rawls, au fait que les citoyens soient reconnus comme « des membres normaux et pleinement coopérants de la société [...] ». ²²⁵ Sans faire une analyse détaillée des biens premiers chez Rawls, il semble néanmoins que l'on pourrait dire que les trois premiers biens correspondraient, chez Finnis, à l'affirmation de la valeur intrinsèque de l'exercice de la raison pratique. Ajoutons qu'un débat pourrait également exister à savoir si les revenus et la richesse sont véritablement des biens fondamentaux ou s'ils ne sont pas plutôt au service des autres biens fondamentaux. L'élément le plus important est toutefois de remarquer que la liste paraît inexplicablement limitée.

L'extrait cité plus haut semble ouvrir une porte à une liste plus complète, mais dans les faits, Rawls ne propose rien de substantiel et insiste sur le fait que la liste doit rester dans les limites de ce qui concerne le politique²²⁶. Ainsi, dans *Théorie de la justice*, Rawls écrit : « D'autres biens premiers, comme la santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination, sont des biens naturels ; bien que leur possession soit influencée par la structure de base, ils ne sont pas aussi directement sous son contrôle. » ²²⁷ Ces biens dits « naturels » auraient moins de pertinence dans la définition de la justice et seraient donc exclus de la théorie étroite du bien. L'argument ne peut manquer d'étonner.

Pourquoi Rawls se limite-t-il à une courte liste de biens premiers, presque exclusivement centrée sur une vision économiste et individualiste du développement humain ? En analysant la liste des biens premiers de Rawls, serait-il exagéré d'y voir l'effet de l'incorporation non-critique de l'anthropologie individualiste qui a accompagné le développement du libéralisme à travers les

²²⁴ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p. 224

²²⁵ *Ibid.*, p.114

²²⁶ *Ibid.*, p. 225

²²⁷ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.93

siècles ? La critique dite « communautarienne »²²⁸ ainsi que la nature du débat entre Rawls et Nozick (portant essentiellement sur la question de la redistribution des richesses²²⁹) semble en effet soutenir cette hypothèse.

La critique qui touche avec le plus de précision à la faiblesse du libéralisme rawlsien est toutefois celle de John Finnis lui-même. Se référant aux neuf principes de la raison pratique qu'il expose dans *Natural Law & Natural Rights*, le philosophe australien soutient que l'erreur de Rawls consiste à enfreindre le second principe : *pas de préférence arbitraire entre les biens fondamentaux*.

For the sake of a "democratic" impartiality between differing conceptions of human good, Rawls insists that, in selecting principles of justice, one must treat as primary goods only liberty, opportunity, wealth, and self-respect, and that one must not attribute intrinsic value to such basic forms of good as truth, or plat, or art, or friendship. Rawls give no satisfactory reason for this radical emaciation of human good, and no satisfactory reason is available: the "thin theory" is arbitrary.²³⁰

Éviter un choix arbitraire et donc potentiellement discriminant entre les théories compréhensives est la principale raison qui motive la recherche d'une nouvelle forme de justice procédurale. N'est-il pas problématique que la solution proposée par Rawls soit elle-même fondée sur un choix arbitraire entre les différents biens humains fondamentaux ?

2.4.5 L'APPORT D'UNE THEORIE DE LA LOI NATURELLE POUR LE LIBERALISME

Cette critique soulève un problème important, mais pas nécessairement insoluble. Puisque le débat semble porter sur la liste des biens fondamentaux et non sur la définition de ce qu'est un bien fondamental, la contribution de la théorie de la loi naturelle ne serait-elle pas justement d'offrir une correction salutaire au libéralisme politique rawlsien ? Autrement dit, si l'on reconnaît la justesse de la critique de Finnis, ne suffirait-il pas d'élargir la théorie étroite du bien pour, du même coup, lever toute opposition de fond entre libéralisme et loi naturelle ?

²²⁸ François HUGUENIN, *Résister au libéralisme, les penseurs de la communauté* [...] p.45

²²⁹ Robert, NOZICK, *Anarchie, État et utopie* [...] p 228 - 285

²³⁰ John FINNIS, *Natural Law & Natural Rights* [...] p.106

Comme nous le verrons dans cette section, les choses ne sont malheureusement pas aussi simples. En effet, si la théorie étroite du bien correspond à la zone privilégiée de contact entre la loi naturelle et le libéralisme, c'est toute la posture épistémologique du libéralisme qui serait appelée à se renouveler, pour que la connaissance de la loi naturelle puisse jouer pleinement son rôle dans la définition de la justice.

Reprenons, à titre d'exemple cette affirmation de Rawls synthétisant sa démarche théorique.

De même que chaque personne doit décider, par une réflexion rationnelle, ce qui constitue son bien, c'est-à-dire le système de fins qu'il est rationnel pour elle de rechercher, de même un groupe de personnes doit décider, une fois pour toutes, ce qui, en son sein, doit être tenu pour juste et pour injuste.²³¹

Nous avons déjà mentionné que cette phrase ne doit pas être interprétée dans un sens positiviste. Chez Rawls, la décision de ce qui doit être tenu pour juste et injuste ne relève pas du « subjectif et de l'irrationnel » comme chez Kelsen. Cette décision est soumise à des valeurs de liberté et d'égalité qui demeurent liés, bien qu'imparfaitement, à une connaissance des biens premiers. Le problème se situe surtout dans l'apparente immuabilité de la conception de la justice : En effet, il s'agit de décider « une fois pour toute ». S'agit-il d'une simple figure de style ou d'un véritable principe théorique ?

Rawls définit les cinq caractéristiques que doit avoir toute conception de la justice. Celle-ci doit être *générale*, *universelle* et *publique*. Elle doit imposer une *relation d'ordre*, mais aussi, et c'est le point qui nous intéresse, être *irrévocable* :

La cinquième et dernière condition est l'irrévocabilité des principes. Les partenaires doivent évaluer le système de principes en tant qu'instance finale du raisonnement pratique. Il n'y a pas de critères plus élevés auxquels pourraient faire appel les argumentations en faveur des revendications ; un raisonnement sans failles à partir de ces principes a valeur définitive.²³²

On mesure l'écart existant entre cette conception libérale de la justice et la théorie de la loi naturelle. En effet, l'épistémologie réaliste dans laquelle s'ancre la théorie de la loi naturelle, bien que d'avantage confiante dans les capacités de la raison, n'affirmerait pas une telle irrévocabilité

²³¹ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p. 38

²³² *Ibid.*, p.166

des principes de justice²³³. Thomas d'Aquin, par exemple, formule explicitement l'idée contraire : si la loi naturelle ne change pas, écrit-il, c'est qu'elle « tient ce caractère de l'immobilité et de la perfection de la raison divine qui a constitué la nature, tandis que la raison humaine, au contraire, est changeante et imparfaite. [...] C'est pourquoi la loi humaine ne peut pas être entièrement immuable. »²³⁴ En effet, comme nous l'avons écrit dans le premier chapitre, les principes juridiques découlant de la loi naturelle ne correspondent jamais à une formulation absolument définitive. Chaque bien fondamental – même s'il ne change pas – est en lui-même objet d'approfondissement et de découverte. En fonction des circonstances, les moyens de participer à tel ou tel bien peuvent grandement varier.

Affirmer qu'il n'existe pas de « critères plus élevés » que la conception de la justice telle que définie dans la position originelle, c'est, en somme, tenir pour insignifiante le progrès dans la connaissance des biens premiers – ou de la loi naturelle. C'est affirmer que la liste des biens premiers, une fois posée, ne nécessite plus aucun approfondissement, aucun développement de la réflexion qui soit pertinent pour l'ordre social. Nous voyons là les conséquences du nominalisme qui empêchent de prendre au sérieux la connaissance de la nature humaine et des finalités qui y correspondent.

Deux exemples illustrent cette difficulté de mettre en valeur la connaissance de la loi naturelle comme vecteur de progrès pour l'ordre social dans la théorie de Rawls : celui de la désobéissance civile et celui de l'objection de conscience. Dans *Théorie de la justice*, ces formes de contestation trouvent leur légitimité dans le fait qu'elles peuvent mettre en lumière certains aspects de l'ordre social qui ne correspondent pas aux exigences de la justice telle qu'on pourrait la concevoir dans la position originelle. Pour Rawls, dans le cas de la désobéissance civile, « on recourt à la conception commune de la justice qui sous-tend l'ordre politique »²³⁵ et dans le cas de l'objection de conscience, on a à faire à un droit qui doit être balisé par la nécessité de « préserver et de renforcer les intuitions de la justice ».²³⁶ Dans les deux cas, ce sont donc effectivement les principes de justice établis dans la position originelle qui ont valeur de critère ultime.

²³³ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique* [...] No. 93 à 95

²³⁴ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.97, art.1

²³⁵ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p. 406

²³⁶ *Ibid.*, p. 410

Rawls insiste sur le fait que ni l'objection de conscience, ni la désobéissance civile ne peuvent se justifier uniquement par référence aux conceptions privées du bien. Nous voulons bien en convenir, mais pourquoi Rawls ne considère-t-il pas la troisième option, à savoir que l'objection de conscience et la désobéissance civile pourraient se justifier en faisant référence aux biens premiers, ceux à partir desquels sont discutés les principes de la justice? Rappelons que Rawls définit la nécessité d'une théorie étroite du bien en évoquant le besoin de « défendre les prémisses indispensables afin d'arriver aux principes de la justice. »²³⁷ Une forme de protestation civile ne pourrait-elle se faire au nom de ces prémisses? Ne serait-il pas raisonnable de reconnaître la pertinence de manifester publiquement l'oubli d'une dimension essentielle des biens premiers? En justifiant l'objection de conscience et la désobéissance civile de cette manière, Rawls ne se serait pas fondamentalement contredit. Néanmoins, l'irrévocabilité des principes de justice aurait dû être révisée.

Introduire la connaissance de la loi naturelle dans la théorie de Rawls ne se ferait donc pas dans une réforme importante de certaines idées. Cela exigerait notamment de faire une plus large place à la promotion publique de la théorie étroite du bien. En effet, l'objection de conscience et la désobéissance civile sont deux moyens de contribuer à faire progresser notre conception de la justice. Néanmoins, ils ne sont pas les seuls, ni les plus importants. Pour viser un idéal de société où chaque individu puisse se considérer comme l'auteur des normes communes, encore faudrait-il insister sur l'éducation morale et non pas prendre pour acquis que les biens premiers soient connus de tous. En effet, si ces biens sont présumés universels, il n'en demeure pas moins que leur connaissance n'est pas spontanée.

Lorsque Rawls dit que les biens premiers correspondent à ce que « tout homme rationnel est supposé désirer », il vise juste dans le sens où les biens premiers correspondent effectivement aux biens universellement désirables par la raison. Par contre, sa formulation laisse sous-entendre que ce désir est *actuel* chez toute personne rationnelle, ce qui n'est évidemment pas le cas. La prise de conscience de ce qui est bien est un des buts de l'éducation morale, la persévérance dans le choix

²³⁷ *Ibid.*, p. 439

du bien en est un autre. Est-il réaliste de fonder une théorie sur le présupposé que ces vertus soient pleinement développées chez tous ?

En somme, introduire la connaissance de la loi naturelle dans la théorie de Rawls nécessiterait la prise en compte du progrès dans la vertu et dans la connaissance des biens premiers. Poser ces biens n'est pas suffisant, il faut les justifier, les approfondir, les mettre en lien avec un ensemble plus grand de connaissances, notamment l'héritage scientifique, philosophique et, pourquoi pas, théologique des générations précédentes. À l'irrévocabilité des principes de la justice, la théorie de la loi naturelle oppose le progrès de la connaissance philosophique. Comme l'écrit Thomas d'Aquin :

De ce point de vue, il y a un double motif à ce que la loi humaine soit modifiée justement : d'une part du côté des hommes dont les actes sont réglés par la loi ; d'autre part, du côté de la raison, parce qu'il semble naturel à la raison humaine de parvenir progressivement de l'imparfait au parfait. C'est ainsi que dans les sciences spéculatives, nous voyons que ceux qui ont été les premiers à philosopher, n'ont transmis que des résultats imparfaits. Ces résultats, dans la suite, se sont perfectionnés grâce aux successeurs. Il en va de même dans les sciences pratiques. Les premiers qui ont cherché à découvrir ce qui pourrait être utile à la communauté humaine, incapables d'envisager par eux-mêmes tous les éléments du problème, se sont contentés d'établir certaines dispositions imparfaites, insuffisantes en beaucoup de cas. Ceux qui sont venus dans la suite, ont modifié ces dispositions, en en instituant de nouvelles dont l'insuffisance à assurer l'utilité générale pût se limiter à des cas moins nombreux.²³⁸

Voilà comment se pose la problématique de l'apport de la théorie de la loi naturelle au libéralisme : Comment préserver l'idéal d'une société composée d'individus autonomes et libres, tout en ne laissant pas de côté la question du bien, ou, plus précisément, en ne laissant pas de côté la question de l'*imperfection* et du *progrès* dans la connaissance du bien. En effet, le caractère irrévocable des principes de la justice repose, chez Rawls, sur une théorie étroite du bien qui est non seulement insuffisante, mais statique. À partir du moment où l'on reconnaît qu'il est « naturel à la raison humaine de parvenir progressivement de l'imparfait au parfait », il devient nécessaire de répondre la question de la transmission et de l'approfondissement de cette connaissance.

²³⁸ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.97, art.1

C'est ici que nous pourrions nous tourner vers la pensée de Joseph Ratzinger. Si le libéralisme, dans sa formulation théorique, n'est pas fermé à la connaissance de la loi naturelle, comment est-il possible de préserver, transmettre et approfondir cette connaissance afin qu'elle puisse être significative pour l'ordre social et, en fin de compte, aider l'autorité politique à être au service du développement de la personne humaine?

3 TROISIÈME CHAPITRE : LA CONNAISSANCE ÉTHIQUE CHEZ JOSEPH RATZINGER

Dans les précédents chapitres, nous avons voulu définir les deux grands paradigmes qui entrent en relation à travers notre problématique : la loi naturelle et le libéralisme. Dans le premier chapitre, nous avons présenté la conception thomiste de la loi naturelle, soulignant ses traits principaux. Nous avons également constaté, dans le chapitre suivant, comment le libéralisme a emprunté à la théorie de la loi naturelle afin de proposer une forme de gouvernement balisé par les droits fondamentaux de la personne humaine, même si, paradoxalement, cette philosophie politique a cherché à se définir au cours des siècles en faisant de plus en plus abstraction de l'ordre naturel comme référence morale.

La conclusion la plus importante à laquelle nous sommes parvenus au terme de ces deux chapitres est toutefois que cette tentative n'a pas pleinement abouti sur le plan théorique. La pensée de John Rawls demeure en effet attachée à l'idée de biens premiers, laquelle correspond à un élément fondamental de la loi naturelle. Dans la position originelle, la conception de la justice n'est pas produite *ex nihilo*. Comme l'écrit Rawls au sujet des partenaires impliqués dans la discussion sur la justice : « guidés par la théorie du bien et les faits généraux de la psychologie morale, leurs réflexions ne sont pas des devinettes. »²³⁹ Une certaine mesure d'objectivité existe donc toujours dans le procéduralisme libéral.

La question qui se pose dès lors est celle de la connaissance de la loi naturelle dans un contexte libéral. Certes, la théorie libérale conserve une mesure d'objectivité qui représente un pont – étroit, mais significatif – avec la théorie de la loi naturelle. Néanmoins, loin d'aplanir toutes les difficultés, la reconnaissance d'un croisement entre deux paradigmes apparemment opposés soulève de nombreuses questions et problématiques. Dans ce chapitre et dans les suivants, nous verrons comment la pensée de Joseph Ratzinger / Benoît XVI peut représenter une piste originale et pertinente afin de répondre à la problématique que représente la connaissance de la loi naturelle dans un contexte libéral.

²³⁹ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.174

3.1 LA CONSCIENCE HUMAINE : UNE MÉMOIRE ÉTHIQUE

À l'opposé de leurs prédécesseurs des siècles derniers, les auteurs libéraux contemporains se défendent généralement de fonder leurs conceptions de l'éthique politique sur une anthropologie particulière. Il n'en demeure pas moins qu'aucune conception politique ne peut se détacher complètement d'une certaine vision de la personne humaine.

Richard Rorty (1931 – 2007) par exemple, affirme que l'anthropologie la plus compatible avec le libéralisme consiste à voir l'individu comme un « centerless networks of beliefs and desires [whose] vocabularies and opinions are determined by historical circumstances [...] »²⁴⁰ Que peut représenter la notion de « conscience » selon une telle vision de la personne humaine? De toute évidence, si l'on suit la définition de Rorty, celle-ci peut difficilement acquérir plus de consistance qu'une « pâte » indéfinie se conformant aux standards sociaux dominants.

Aujourd'hui, une telle conception déterministe de l'agir humain semble s'appuyer sur les découvertes récentes en neurosciences. Dans son best-seller – *Homo deus, une brève histoire du futur* – Yuval Noah Harari va jusqu'à nier l'existence même du libre arbitre. L'impression que nous avons de faire des choix est réelle, mais il ne s'agirait, précisément, que d'une impression. Dans les faits, bien avant de poser un acte libre, une « réaction biochimique en chaîne » aurait déjà déterminé nos désirs et nos préférences²⁴¹.

Toute la question est évidemment de savoir si ces préférences s'imposent à nous et résumant, à elles seules, ce que l'on entend par les mots « conscience » ou « liberté ». Ce que ni Rorty, ni Harari ne considèrent est la possibilité que l'esprit humain possède une fonction plus élevée, à partir de laquelle il peut poser un jugement sur les désirs et les préférences qui l'habitent et qu'il n'a pas choisies.

La difficulté avec cette compréhension déterministe de la conscience est qu'elle échoue à rendre compte adéquatement de l'histoire et du progrès des sociétés humaines. N'est-il pas vrai que si le conformisme est un déterminant important de l'action humaine, un phénomène contraire se

²⁴⁰ Richard RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.391

²⁴¹ Yuval Noah HARARI, *Homo deus, Une brève histoire du futur*, Traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2017 [2016], p.307

manifeste également, à savoir la capacité de l'individu à poser un regard critique sur les évidences éthiques et culturelles de son époque?

3.1.1 MANIFESTATIONS DE LA CONSCIENCE

Dans une conférence donnée à la mémoire du poète allemand Reinhold Schneider, Joseph Ratzinger offre une réflexion sur le rôle de la conscience dans l'histoire humaine. En prenant comme fil conducteur un roman historique de Schneider sur la conquête du Nouveau monde, Ratzinger présente trois personnages illustrant – chacun à leur manière – comment la conscience se manifeste dans l'histoire et comment celle-ci contribue à rendre visible le véritable bien et la dignité de l'être humain.

Le premier personnage se nomme Lucaya, une jeune indienne, témoin des horreurs commises par les conquérants espagnols contre son propre peuple. Au milieu de ce drame, la conscience « était vraiment présente sous la forme d'une plaintive Lucaya, abandonnée et en pleurs qui, dans une souffrance indicible, ne pouvait qu'assister à l'innommable. »²⁴² Ici, la conscience se manifeste par la souffrance de l'innocent. Cette souffrance est celle de celui qui voit le mal et qui voit la déshumanisation non seulement de la victime, mais aussi de l'agresseur. Ratzinger précise :

Pour [Lucaya] le conquérant dans son état d'aveuglement n'est pas moins à plaindre que ses frères dans leur peine, même s'il ne se rend pas compte de la misère dans laquelle sa folie l'a fait tomber, et qu'il ne sait pas combien il a besoin de rédemption pour redevenir lui-même.²⁴³

Le contact avec le mal éveille la conscience, fait de celui qui en souffre un témoin de la conscience, jusque dans son impuissance. C'est ce que Ratzinger reconnaît chez Schneider lui-même, dans son expérience du nazisme en Allemagne : « Il ne lui était pas donné d'intervenir dans le domaine du pouvoir. Il ne lui restait plus qu'à être la voix de la conscience, à affronter dans la souffrance les crimes de son temps, et à accréditer par sa souffrance l'appel de la conscience. »²⁴⁴

²⁴² Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique*, Traduit de l'allemand par P. Jordan, P.-E. Gudenus et B. Müller, Paris, Fayard, 2005 [1987], p. 231

²⁴³ *Ibid.*, p. 236

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 236

La souffrance de l'innocent manifeste la limite morale outrepassée par le pouvoir. Elle rend visible – en négatif – ce que l'intelligence éthique d'une époque donnée n'a pas su ou n'a pas voulu voir. Comme le souligne Labrusse-Riou, c'est cette « détermination négative » qui explique en grande partie le développement du droit pénal international à l'époque contemporaine²⁴⁵.

Cette expérience du mal, qui éveille la conscience, ne fait toutefois pas des témoins muets. Elle peut au contraire devenir le point de départ d'une remise en question de l'ordre établi. C'est le cas de Bartolomé de Las Casas, qui illustre une deuxième manifestation de la conscience chez Schneider. Prêtre davantage préoccupé par ses revenus que par le sort des Indiens, Las Casas est soudain saisi par un passage de l'Écriture. « Il lit les versets 34, 25-27 de l'Ecclésiastique et comprend qu'ils s'adressent à lui. [...] À partir de ce moment, Las Casas devient la mauvaise conscience des puissants. »²⁴⁶ La conscience se manifeste ainsi par les « prophètes », ceux qui parlent à l'encontre du consensus de leur époque, à l'encontre des intérêts du moment et à l'encontre, même, de leur propre intérêt :

À côté de la conscience souffrante, s'élève en lui [Las Casas] la conscience prophétique qui secoue le pouvoir des puissants, élève le droit des sans-droits, prend place avec calme entre les trônes et n'en finit pas de troubler la tranquillité de ceux dont le pouvoir s'établit aux dépens du droit des autres.²⁴⁷

Comme le souligne Ratzinger, la voix de Las Casas a résonné jusqu'au sommet du pouvoir politique, laissant sa marque dans l'histoire :

Cette empreinte [de la conscience] nous conduit des premières lois de la reine Isabelle qui déclarait, dans *Leyes* de Burgos (1512), que tous les Indiens étaient sujets libres de la couronne, et interdisait leur asservissement, jusqu'aux *Leyes Nuevas* de 1542, influencées de manière déterminante par Las Casas, qui cherchaient à mettre en œuvre une vaste action de libération et une pleine protection juridique pour les Indios.²⁴⁸

Le rôle de témoin de la conscience est cher à Ratzinger et se retrouve dans de nombreux autres écrits. Dans *Conscience et vérité*, Ratzinger trouve dans les écrits du cardinal John Henry Newman (1801 – 1890) les caractéristiques de « l'homme de conscience », celui qui, témoin de la

²⁴⁵ Catherine LABRUSSE-RIOU, « Que peut dire le droit de « l'humain »? [...] »

²⁴⁶ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 236

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 237

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 231

souffrance, de l'injustice ou du mensonge et imprégné de la sagesse de la foi, devient missionnaire, porteur de la vérité contre les pratiques de son temps. Pour Ratzinger, Newman était un véritable homme de conscience, capable d'«obéir à la vérité qu'il avait reconnue, plutôt qu'à son goût personnel » :

Il me semble remarquable que Newman place la vérité avant la bonté dans l'ordre des vertus ; ce qui, exprimé en langage courant signifie : la primauté de la vérité face au consensus et aux convenances du groupe. Je dirais que cette attitude est implicite lorsque nous parlons d'un homme de conscience. Celui-ci, en effet, n'achète jamais conciliation, bien-être, réussite, renommée, ou bien encore une approbation venant de l'opinion dominante, au prix d'un renoncement à la vérité.²⁴⁹

L'homme de conscience répond à l'exigence de manifester la vérité morale par toute son existence. Dans l'optique ratzingérienne, le jugement de conscience se manifeste précisément par le fait qu'il échappe à la loi de la conformité : « ce n'est pas une affaire de goût ou de désir personnels ; il ne coïncide pas avec un opportunisme social, avec un consensus de groupe, des revendications d'ordre politique ou le pouvoir social. »²⁵⁰

Ajoutons un dernier exemple. En 1992, lorsque Joseph Ratzinger fut reçu en tant qu'associé étranger de l'Académie des sciences morales et politiques des Instituts de France, il présenta le scientifique russe Andreï Sacharow (1921 – 1989) comme un modèle de conscience. En 1955, après sa participation au développement et aux premiers essais de la bombe thermonucléaire, Sacharow manifeste le refus d'employer ses connaissances scientifiques en les coupant de toute réflexion morale. À cette époque, il révèle dans ses notes être convaincu « qu'aucun être humain ne peut rejeter sa responsabilité pour quelque chose qui engage la survie de l'humanité. »²⁵¹ Ratzinger commente :

L'occultation du principe moral, l'occultation de cet organe de connaissance précédant toute spécialisation que nous appelons la conscience, occulte l'être humain lui-même. Sacharow a toujours rappelé avec beaucoup d'insistance la

²⁴⁹ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [1991] in Joseph RATZINGER, *La communion de Foi** Discerner et agir*, Coll. Communio, Paris, Parole et Silence, 2009, p.196

²⁵⁰ *Ibid.*, p.197

²⁵¹ Cité par Joseph RATZINGER, « La liberté, le droit et le bien. Les principes moraux des sociétés démocratiques » [1992] in Joseph RATZINGER, *Valeurs pour un temps de crise*, Traduit de l'allemand par J. Burckel, Paris, Parole et Silence, Paris, 2005, p.14

responsabilité de chacun par rapport au tout et trouvé lui-même sa mission dans le fait s'assumer cette responsabilité.²⁵²

Enfin, le troisième type de manifestation historique de la conscience que Ratzinger identifie dans le roman de Schneider est celle de Charles Quint : « c'est la conscience de celui auquel on a transmis le pouvoir et qui doit essayer de l'exercer de manière responsable. » Chez lui, comme chez toute personne exerçant une charge d'autorité, la conscience se manifeste par la disposition au renoncement.

Dans un appel prophétique à sa propre époque, Schneider dessine l'image d'un gouvernant qui ne veut pas vaincre mais réconcilier, d'un gouvernant qui est prêt à se débarrasser de la grandeur, qui est marqué par le poids du péché, reconnaît la vraie grandeur dans la responsabilité envers l'homme. Il décrit le puissant qui porte le pouvoir comme un poids et comme une souffrance, et peut donc conduire le pouvoir vers sa finalité.²⁵³

De tels exemples de renoncement peuvent également se trouver dans l'histoire contemporaine. Commentant les entretiens d'André Malraux avec le général de Gaulle lors de son acceptation de l'indépendance de l'Algérie, Ratzinger affirme : « L'idée essentielle de ces entretiens, assombris d'une mélancolie toute particulière, se détache clairement : la grandeur que le général put donner à son pays consistait dans le fait qu'il la quittait plus petite, qu'il s'était défait d'un empire. »²⁵⁴

L'idée principale qui se dégage de ces différents exemples tirés des écrits de Ratzinger est la suivante : il existe un dynamisme dans l'histoire humaine qui semble s'opposer à la conception déterministe du sens moral que l'on retrouve chez Rorty et Harari. En effet, si l'espèce humaine n'est pas dotée de la capacité à prendre conscience de ce qui correspond ou de ce qui s'oppose à sa dignité, comment expliquer qu'il puisse y avoir quelque chose comme un progrès moral des sociétés? Ou plus simplement encore : comment expliquer qu'il puisse y avoir quelque chose comme des remords ou un sentiment d'injustice liés à des actes considérés comme acceptables dans un contexte donné?

Pour Ratzinger, une chose est certaine : toute conception anthropologique qui nierait l'existence d'un sens moral capable de tendre vers le bien réel de la personne humaine détruirait du même coup la pertinence du questionnement éthique et même l'idée de liberté. En effet conclut-il :

²⁵² *Ibid.*, p.15

²⁵³ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 237

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 239

« Qui poursuit ce raisonnement à fond est conduit à admettre qu'il n'existe aucune liberté réelle et que les présumés verdicts de la conscience ne sont que des réflexes de conditionnement social. »²⁵⁵

Ultimement, Rorty et Harari rejoignent Ratzinger dans les conséquences qu'implique la négation de l'existence d'une conscience personnelle autonome. Certes, les deux auteurs adoptent un regard différent sur les sources de l'agir moral. Pour Rorty, l'agir moral est le produit d'une construction sociale alors que pour Harari, il s'agit du résultat de processus biochimiques complexes. Il n'en demeure pas moins que dans les deux cas, le sens moral individuel est un concept creux, ne désignant aucune fonction autonome propre à l'être humain. Or si la notion de sens moral ne désigne pas une capacité réelle à acquérir une connaissance éthique, la représentation de l'homme comme être libre s'en trouve forcément ébranlée. Il n'est pas surprenant que Rorty favorise une conception de l'homme comme un être entièrement déterminé par les circonstances historiques et qu'Harari classe le concept de libre arbitre dans la catégorie des « concepts théologiques périmés. »²⁵⁶

Dès lors, si le conformisme ou le déterminisme n'est pas l'unique explication du comportement humain ; si l'individu n'est pas « vide » ou « pré-programmé », mais doté d'une capacité à reconnaître librement le bien qui correspond à sa nature, alors plusieurs questions demandent à être répondues : Qu'est-ce que la conscience ? À quelles conditions est-elle capable de reconnaître le bien ? Quelles sont les conséquences pratiques d'une anthropologie faisant de l'être humain une créature dotée d'un sens moral ? C'est ce que nous allons aborder dans les prochaines sections.

3.1.2 UNE DEFINITION PLATONICIENNE DE LA CONSCIENCE

Les questionnements que nous venons de soulever correspondent à des thématiques récurrentes dans les écrits de Ratzinger – Benoît XVI. Il existe d'ailleurs une originalité dans la pensée de Ratzinger, précisément sur la question de la connaissance de la loi naturelle. Une originalité qui le distingue notamment des courants de pensées contemporains se réclamant du thomisme.

²⁵⁵ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p.188

²⁵⁶ Yuval Noah HARARI, *Homo deus, Une brève histoire du futur* [...] p.307

Le simple fait que la question morale soit abordée à partir du point de vue de la conscience et non de la raison seule comme chez Finnis est significatif. Les mémoires de Ratzinger témoignent en effet de sa méfiance contre ce qu'il appelle lui-même la « logique cristalline » du thomisme, telle qu'il lui avait été enseigné au séminaire de Freising, dans les années qui ont suivi la Seconde guerre mondiale :

La découverte du personalisme [...] fut pour moi une expérience intellectuelle marquante, ce personalisme se rattachant à mes yeux par lui-même à la pensée de saint Augustin, que je découvris dans les Confessions, avec toute sa passion et sa profondeur humaine. En revanche, j'avais du mal à comprendre saint Thomas d'Aquin, dont la logique cristalline me paraissait bien trop fermée sur elle-même, trop impersonnelle et trop stéréotypée. C'était peut-être dû au thomisme néo-scolastique rigide que nous exposait le philosophe de notre faculté, Arnold Wilmsen.²⁵⁷

Ces quelques lignes ne doivent certainement pas être interprétées trop radicalement. De fait, comme nous allons le voir, Ratzinger fondera sa compréhension de la conscience sur une anthropologie morale tout à fait compatible avec celle de saint Thomas. Ce qui caractérise la pensée de Ratzinger est néanmoins la sensibilité augustinienne, qu'il retrouve dans le personalisme, affirmant que la formation de la conscience morale n'est jamais un processus purement intellectuel, mais que cette formation implique une ouverture à l'action de la grâce et à la charité. Autrement dit : aux conditions concrètes de l'existence humaine et chrétienne. Comme l'explique Fergus Kerr :

[T]he version of Thomism that Ratzinger rejects here is clearly some kind of rationalism. Unless he is setting up a straw man he is suggesting that Thomists operate with a conception of reason according to which it lies within the power of reflection to demonstrate God's existence, independently of the reasoner's moral condition. Admittedly, while he says quite explicitly that Augustine's theory of knowledge is much more profound than Thomas's, it is probably only modern Thomists whom he is accusing of operating with an ideal of reason which is quite independent of a certain purity of heart – not different, we may say, from the impartial and neutral reason allegedly introduced at the Enlightenment.²⁵⁸

L'interprétation de Kerr se confirme lorsqu'on se penche sur la définition de la conscience morale. Ratzinger emprunte en effet à Thomas d'Aquin l'idée d'un niveau inférieur –

²⁵⁷ Joseph RATZINGER, *Ma vie, souvenirs, 1927-1977*, Traduit de l'allemand par M. Huguet et J. Laffitte, Paris, Fayard, 2005 [1997], p.52-53

²⁵⁸ Fergus KERR op, « Comment: Ratzinger's Thomism », *New Blackfriars*, Vol. 89, No.1022 Juillet 2008, p. 367-368

ontologique – de la conscience. Dans son traité sur l'âme humaine, Thomas qualifie de *syndérèse* cet habitus naturel inné qui, en chaque individu « incite au bien et proteste contre le mal »²⁵⁹. Cette notion est explicitement reprise dans *Conscience et Vérité*, montrant bien par-là que le théologien allemand ne rejette pas l'anthropologie thomiste. Toutefois, Ratzinger traduit et intègre la notion de syndérèse dans une approche qui ferme la porte à toute possibilité d'interprétation rationaliste ou intellectualiste du phénomène de la conscience. L'extrait suivant est très riche pour qui désire comprendre l'approche ratzingerienne de la conscience morale :

[J]e préfère substituer au mot « conscience » [dans sa réalité ontologique, c'est-à-dire la syndérèse] le concept platonicien « d'anamnèse »; car, non seulement il est plus clair sur le plan du langage comme il est plus profond et pur en philosophie, mais aussi et avant tout, il possède une consonance avec certains thèmes bibliques essentiels ou ceux de l'anthropologie telle qu'elle fut développé à partir de la révélation. Par ce mot d'anamnèse, il faut exactement entendre ce que saint Paul a exprimé au deuxième chapitre de la lettre aux Romains : « En effet, quand les païens privés de la Loi, accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes sans posséder la Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur coeur, à preuve le témoignage de leur conscience ... » (2, 14 suiv.) [...] De même, saint Augustin formule avec concision : « Nous ne pourrions exprimer de jugement sur la valeur relative de deux choses, si une connaissance fondamentale du bien n'avait été imprimée en nous. »²⁶⁰

La conséquence immédiate de cette traduction de la syndérèse thomiste vers l'anamnèse platonicienne est que la conscience ne correspond plus uniquement à une *inclination* innée vers le bien, mais à une *mémoire* innée du bien. Voilà la définition qu'en donne Ratzinger :

[L]a première opération du phénomène de la conscience – la couche ontologique – est comme un souvenir originel du bien et du vrai (les deux sont identiques) introduits en nous ; il existe une tendance intérieure apte au divin chez l'être humain créé à la ressemblance de Dieu. Par son origine, l'homme se trouve en harmonie avec certaines choses et en contradiction avec d'autres. L'anamnèse des origines, résultant de la constitution divine de notre être, n'est pas une connaissance analysée à l'aide de concepts, un trésor dont le contenu peut être « ressorti ». Elle est comme un sens intérieur, une aptitude à la reconnaissance qui permet à l'homme intérieur, mais non dissimulé, ainsi interpellé, d'en reconnaître l'écho en lui. Il constate : c'est cela vers quoi mon être est ordonné et tend.²⁶¹

²⁵⁹ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q.72, art. 12

²⁶⁰ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p. 199-200

²⁶¹ *Ibid.*, p. 200-201

Plusieurs choses peuvent être dites sur cet extrait. La première est évidemment le contraste qui existe entre cette image de la conscience proposée par Ratzinger et la conscience dite « bourgeoise » ou « post-bourgeoise » où le « moi moral » est déconnecté de toute vérité ontologique.²⁶² D'ailleurs il est intéressant de remarquer que Ratzinger qualifie justement de « libérale » cette anthropologie moderne où « la conscience apparaît plutôt comme le manteau protecteur de la subjectivité sous lequel l'homme peut s'abriter et se cacher. »²⁶³

Une seconde remarque est que cette citation manifeste clairement la « nature » du bien et du mal : Ce ne sont pas des catégories de langage sans rapport avec la vérité de l'être humain. Au contraire, ce que la conscience découvre comme un « bien » correspond à une réalité qui est en « harmonie » avec l'être même du sujet (« c'est cela vers quoi mon être est orienté et tend »). C'est donc bel et bien la loi naturelle dont il est question ici – c'est-à-dire le dynamisme de développement propre à la nature humaine – même si l'extrait en question n'en fait pas explicitement mention.

La troisième remarque est que cet extrait permet également de constater ce qu'implique la compréhension platonicienne de la conscience – l'anamnèse. En effet, si la conscience correspond bel et bien à une présence « intelligible » de la voix de la vérité en nous, le théologien allemand spécifie que cette vérité n'est pas réductible à une « connaissance analysée à l'aide de concepts ». Au niveau de l'anamnèse, la conscience n'est pas encore le lieu où le sujet forme son jugement par le travail de sa raison. Il s'agit plutôt du lieu de l'écoute de « l'étincelle de l'amour divin, infuse en nous » explique Ratzinger en reprenant les mots de saint Basile²⁶⁴. Si une connaissance du bien et du vrai est possible, ce ne peut être que parce qu'il existe un contact originel entre la conscience du sujet et la « Raison Infinie » de celui qui est à l'origine du bien et du vrai. Voilà pourquoi, chez Ratzinger, l'écoute et la formation de la conscience n'est pas un travail exclusivement rationnel, mais qu'il s'agit également d'un exercice spirituel visant à former notre disponibilité à l'écoute intérieure de la voix de Dieu. Autrement dit, dans cette perspective, la moralité plonge ses racines dans la mystique.

David Crawford résume en quoi l'approche de Joseph Ratzinger (ici Benoît XVI) représente une originalité par rapport à la pensée contemporaine :

²⁶² Peter EICHER (dir.) *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p.77

²⁶³ Joseph RATZINGER « Conscience et vérité » [...] p.190

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 200

At the same time, this anamnestic knowledge, while not a deduction from metaphysics, does include a cognition of primitive structures, of the « logos » or « ratio » of creation. Thus, Benedict would seem to be saying – in contradiction to much current moral theology and indeed modern ethic in general – that there is an original knowledge of origins, and therefore a knowledge of being (and the good), which enfolds practical reasoning and the inclinations – yet without being the sort of deduction from metaphysics with which pre-conciliar « manualism » is often reproached. We might put it this way : their first principle of practical reason – *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* – looks not only forward to the fulfillment of human aspiration, but also, so to speak, « backward », to origins and their deep structures in order to see the inherent order and meaning of those aspirations.²⁶⁵

Ratzinger n'est pas un « anti-thomiste ». Chez lui, l'intelligibilité de la loi naturelle n'est jamais niée, ni diminuée. Néanmoins, le théologien allemand refuse l'idée d'une raison qui puisse distinguer la loi naturelle indépendamment du développement moral du sujet, de son cheminement intérieur de purification et de disponibilité à l'accueil de la vérité originelle qui est à l'origine de sa propre existence. Pour Ratzinger, ce n'est qu'à partir de ce premier plan de la conscience que le sujet peut poser un jugement moral droit, un jugement « dont les conclusions ne proviennent pas d'une pure démarche cognitive ou réflexive », mais qui se fait à partir « d'une empreinte morale préexistante qui se trouve alors soit déformée davantage, soit, au contraire purifiée. »²⁶⁶

Comme le suggèrent Crawford et Kerr, si Ratzinger n'est pas anti-thomiste, son approche contraste néanmoins avec les tendances contemporaines au sein du thomisme. Deux exemples permettront d'illustrer ce contraste. Le premier est une affirmation de Jean Daujat définissant la conscience morale comme un « acte de l'intelligence pratique déterminant ce qui doit être fait. »²⁶⁷ Dans un extrait où il critique la conception rousseauiste de la conscience, ce professeur néo-thomiste affirme :

[Le] jugement de la conscience tel que nous venons de le définir n'est ni inné ni le résultat de quelque illumination intérieure mais [...] comme pour tous nos jugements nous n'y parvenons que par un long, laborieux et progressif travail d'expérience et de raisonnement, ce qui entraîne que ce

²⁶⁵ David S. CRAWFORD, « Natural Law and the Body : Between Deductivism and Parallelism » [...] p.331

²⁶⁶ Joseph RATZINGER « Conscience et vérité » [...] p. 203-204

²⁶⁷ Jean DAUJAT, *Y a-t-il une vérité?* [...] p.541

jugement de conscience comme tous nos jugements n'est nullement infaillible mais que nous y sommes sujets à l'ignorance et à l'erreur.²⁶⁸

Pour Daujat, la proposition rousseauiste d'une bonté innée et spontanée de l'homme à l'état de nature est absurde et conduit à l'abandon de l'idée même d'éducation morale. Ratzinger ne contesterait évidemment pas la pertinence de cette critique. Toutefois, nous constatons aisément que la définition de la conscience morale qui sous-tend la critique de Daujat exclut l'idée d'une « empreinte morale préexistante » à partir de laquelle se fait le travail de l'intelligence pratique.

Un autre exemple est celui de John Finnis qui refuse lui aussi d'inclure dans sa théorie de la loi naturelle l'existence d'un sens moral inné, propre à la nature humaine. Il affirme en effet « [For] Aquinas, the way to discover what is morally right (virtue) and wrong (vice) is to ask, not what is in accordance with human nature, but what is reasonable. »²⁶⁹ Ce qui distingue Finnis de Ratzinger n'est pas une évaluation différente du rôle central de la raison dans les jugements moraux. Ce qui distingue les deux penseurs est plutôt le fait que le premier nie la nécessité de développer un regard éthique qui remonte aux « origines » de l'être.

Suivant l'approche de Ratzinger, le problème majeur de certains thomistes contemporains est qu'ils suggèrent une sorte d'équivalence entre la conscience morale et l'intelligence pratique, une équivalence qui néglige manifestement l'importance du caractère distinctif la syndérèse chez Thomas d'Aquin, laquelle est un habitus naturel inné, distinct de l'acte par lequel se forme le jugement moral.

Certes, pour reprendre la critique de Daujat contre la conscience rousseauiste, la réalité d'une « empreinte morale préexistante » chez la personne humaine ne signifie pas que tout jugement de conscience soit infaillible. Mais selon l'approche ratzingérienne, le « long, laborieux et progressif travail d'expérience et de raisonnement » conduisant à la formation de la conscience morale du sujet ne peut se faire sans chercher à se mettre d'abord à l'écoute de cette « mémoire » qui nous relie à l'origine et aux structures profondes de notre être.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.542

²⁶⁹ John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights* [...] p. 36

3.1.3 L'ANAMNÈSE ET LA RESPONSABILITÉ MORALE

Pour Ratzinger, la présence de cette mémoire de l'être présente en chaque personne est capitale, car elle fonde la notion de responsabilité morale. En ôtant cette composante anthropologique, soutient le théologien allemand, nous sommes contraints de canoniser les jugements de conscience erronés, même dans les cas les plus extrêmes. Remarquons qu'il s'agit effectivement de la conclusion à laquelle aboutit Finnis, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Il est vrai, écrit Ratzinger, que la tradition scolastique et chrétienne de la conscience impose à chacun d'agir selon le jugement de sa conscience en toute circonstance²⁷⁰. Toutefois, la personne humaine a également une responsabilité morale plus fondamentale qui concerne non pas chacun de ses actes en particulier, mais son rapport à lui-même de façon générale. Vouloir connaître la vérité sur soi-même et y conformer ses jugements est également une obligation morale primordiale, antérieure à chacun des actes particuliers :

Ce n'est jamais une faute que de suivre une conviction acquise – cela est même un devoir. Mais être parvenu à de telles convictions peut très bien être une faute et résulter d'une contradiction dans l'anamnèse de l'être. La faute réside ailleurs, plus profond, non pas dans tel ou tel acte ou dans un jugement de conscience ponctuel, mais dans l'abandon de mon être me rendant sourd à la voix de la vérité et à ses exhortations intérieures. C'est pourquoi des personnages « convaincus » tels Hitler ou Staline sont coupables. Ces exemples extrêmes ne doivent pas contribuer à nous tranquilliser quant à nous-mêmes, mais au contraire, nous alarmer et nous pénétrer du sérieux de la demande : « libère-moi de la faute qui m'est inconnue » (Psaume 19, 13).²⁷¹

²⁷⁰ Ratzinger réfère ici à Romains 14, 23 et la Somme théologique, I-II q 19 a5. Concernant la réception de la notion scolastique de conscience la question nous éloigne quelque peu de notre sujet, mais une note de Ratzinger mérite néanmoins d'être citée, car elle jette peut-être une lumière intéressante sur certaines interprétations divergentes de saint Thomas. Se basant sur un article de J.G. Belmans paru dans la Revue Thomiste (1990), Ratzinger écrit : « Belmans montre comment une conception falsifiée de l'enseignement sur la conscience dans l'antiquité s'est largement répandue, suite à la parution du livre sur saint Thomas de Sertillanges en 1942. Brièvement résumé, celui-ci ne cite que S.Théol I-II q 19 a 5 (« Doit-on suivre une conscience erronée? ») et omet tout simplement l'article suivant n. 6 (« Suffit-il de suivre sa conscience afin de bien agir? »). Cela signifie que l'on attribue actuellement à tort à saint Thomas la doctrine d'Abélard, alors que son intention était justement de la réfuter. Abélard avait enseigné que ceux qui avaient crucifié le Christ n'avaient pas péché car ils avaient agi par ignorance. Selon Abélard, la seule façon de pécher serait d'agir contre sa conscience. Les théories modernes sur l'autonomie de la conscience peuvent se réclamer d'Abélard, mais pas de saint Thomas. » Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p. 204

²⁷¹ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 204

Ainsi, soutient Ratzinger, « le silence de la conscience peut se transformer en une maladie mortelle pour des civilisations entières. »²⁷² La référence aux drames totalitaires du 20^e siècle illustre que l'incapacité à reconnaître cette mémoire de l'être, à ressentir l'inclination vers le bien, mais également la culpabilité de la faute, représente pour l'humanité un danger similaire à celui encouru par un homme dépourvu de système nerveux capable de lui faire ressentir la douleur. Cette référence à une forme d'anesthésie morale n'est pas sans rappeler l'analyse que faisait Raymond Aron de l'*intelligentia* occidentale et de sa complaisance envers le communisme²⁷³.

Durant son pontificat, Benoît XVI a proposé la notion de loi naturelle en l'inscrivant dans ce fondement anthropologique et en rappelant constamment la nécessité d'une éducation de la conscience. Face au *Congrès international sur la loi morale naturelle*, organisé par l'université du Latran, il rappelait que :

Tout ordonnancement juridique, tant sur le plan interne qu'international, tire en ultime analyse sa légitimité de son enracinement dans la loi naturelle, *dans le message éthique inscrit dans l'être humain lui-même*. La loi naturelle est, en définitive, le seul rempart valable contre l'abus de pouvoir ou les pièges de la manipulation idéologique. La connaissance de cette loi inscrite dans le cœur de l'homme croît avec le développement de la conscience morale. La première préoccupation de chacun, et en particulier de ceux qui ont des responsabilités publiques, devrait donc être de promouvoir la maturation de la conscience morale.²⁷⁴

Dans *Caritas in Veritate*, l'encyclique « sociale » de Benoît XVI, nous retrouvons également ce fondement anthropologique de la loi morale. Ce qui est manifeste, dans les deux extraits que nous citons, est la notion de « donné », que nous retrouvons dans les réflexions écrites de Ratzinger et qui le distingue une fois du plus du rationalisme néothomiste.

De même, notre vérité propre, celle de notre conscience personnelle, nous est avant tout « donnée ». Dans tout processus cognitif, en effet, la vérité n'est pas produite par nous, mais elle est toujours découverte ou, mieux, reçue. Comme l'amour, elle « ne naît pas de la pensée ou de la volonté mais, pour ainsi dire, s'impose à l'être humain »²⁷⁵

²⁷² Joseph RATZINGER, « Les sources de la morale » [1984], in Joseph RATZINGER, *La communion de Foi** Discerner et agir [...]* p.156

²⁷³ Raymond ARON, *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette, 2017 [1955], p.275-303

²⁷⁴ BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux participants au congrès international sur la loi morale naturelle, organisé par l'université du Latran, Salle Clémentine, 12 février 2007* [Souligné par l'auteur]

²⁷⁵ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate*, 29 juin 2009, No. 34

En nous, la liberté humaine est, dès l'origine, caractérisée par notre être et par ses limites. Personne ne modèle arbitrairement sa conscience, mais tous construisent leur propre « moi » sur la base d'un « soi » qui nous a été donné. Non seulement nous ne pouvons pas disposer des autres, mais nous ne pouvons pas davantage disposer de nous-mêmes. *Le développement de la personne s'étiole, si elle prétend en être l'unique auteur.*²⁷⁶

Ratzinger – Benoît XVI s'oppose donc principalement à l'idée selon laquelle l'homme est un être auto-construit où toute connaissance morale est réduite à un acquis. Contre cette conception anthropologique, le théologien allemand insiste sur la part innée de la conscience morale. Ainsi, dans cette perspective, l'éducation morale consiste essentiellement à faire émerger la connaissance de ce donné fondamental, cette mémoire de l'être qui, comme le souligne Crawford, renvoie à l'origine et à la structure première de la personne humaine et permet de reconnaître le bien. Cette anthropologie morale implique une conséquence importante : N'étant pas réductible à l'activité de la raison pratique, la conscience nécessite un support extérieur pour se développer. Comme nous le verrons dans la prochaine section, c'est précisément dans ce domaine qu'intervient la religion.

3.2 LE DISCERNEMENT MORAL

Concevoir la conscience comme une anamnèse des origines a une première conséquence importante qui se situe sur le plan de l'éducation morale : à côté de l'expérience, qui constitue la principale « école » de la loi naturelle, Ratzinger ajoute la nécessité d'un support extérieur qui a une fonction « maïeutique », c'est-à-dire qui aide à « faire naître », dans la conscience du sujet, la reconnaissance de la voix de la vérité.

Ce rôle, chez Ratzinger, est principalement joué par la religion et la foi chrétienne en particulier. Si la religion a une fonction maïeutique pour la conscience, on peut comparer le rapport entre la foi et la raison, tendu vers la recherche de la vérité, à celui de la mère et de la sage-femme, collaborant l'une avec l'autre, dans leur rôle respectif, attentives aux indications de l'une et de l'autre, pour que vienne au monde un nouvel être. Ainsi, le jugement moral du sujet, constatant « c'est cela vers quoi mon être est ordonné et tend », couronne un processus d'apprentissage qui

²⁷⁶ *Ibid.*, No 68

n'ignore pas et qui ne contredit pas la sagesse religieuse, mais qui s'accomplit en interaction et en harmonie avec celle-ci.

Dans *Les sources de la morale*, Ratzinger reprend cette conception de son collègue et ami, le philosophe allemand Robert Spaemann (1927 -). Il écrit :

Je voudrais faire mienne l'interprétation de Robert Spaemann qui dit la chose suivante : « la conscience est un organe, pas un oracle ». Elle est un organe, c'est-à-dire : elle est quelque chose qui nous est donné, qui appartient à notre être, et non quelque chose qui serait fabriqué de l'extérieur. Mais elle nécessite, en tant qu'organe, une croissance, une formation, un exercice.²⁷⁷

La comparaison employée est celle du langage, qui, tout comme la conscience, est propre au sujet, mais a besoin d'une aide extérieure pour être formé. Sans cette aide extérieure, l'homme n'acquiert pas la capacité de communiquer et se voit donc privé d'une part de ce qu'il est. La condition anthropologique de l'homme est donc la suivante, selon cette formule que Ratzinger emprunte encore à Spaemann : l'homme « est un être qui a besoin de l'aide d'autrui pour devenir ce qu'en fait il est lui-même. »²⁷⁸ La formation de la conscience est ainsi une responsabilité de première importance :

Le droit de la conscience est aussi un devoir de la formation de la conscience. De même que nous formons notre langage en essayant de nous guider sur les grands écrivains, de même il s'agit d'être attentif aux vraies normes de la conscience, afin que, peu à peu, la voix intérieure de la conscience soit vraiment mise en valeur.²⁷⁹

Nous avons vu que Ratzinger, à la suite de saint Augustin, considère la capacité de la raison à découvrir seule les vérités morales avec une certaine réserve : La raison n'est pas entièrement démunie, mais elle nécessite toujours un accompagnement et un éclaircissement. L'actualisation du potentiel de la raison varie donc grandement selon les circonstances et selon l'usage que font les hommes de leur liberté. Tout cela a évidemment une incidence sur la question qui nous préoccupe, à savoir la capacité de reconnaître les fondements de l'éthique politique dans un contexte démocratique. À ce sujet, Ratzinger affirme :

²⁷⁷ Joseph RATZINGER, « Les sources de la morale » [...] p. 155

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 155

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 156

La raison métaphysique et morale n'est active que dans un contexte historique, elle en dépend et le dépasse en même temps. Dans les faits, tous les États ont connu la vérité et l'ont mise en œuvre à partir des traditions religieuses qui les précédaient et qui constituaient leur éducation morale.²⁸⁰

Certains pourraient s'étonner du fait que Ratzinger défende la nécessité d'un lien entre la raison morale et les traditions religieuses. En effet, l'aide supplémentaire que l'anamnèse fournit à l'intelligence du sujet dans le discernement moral ne devrait-elle pas plaider en faveur d'une plus grande indépendance face à la religion? Pour Ratzinger, il en va autrement. C'est précisément parce que la personne humaine est dotée d'un sens interne du vrai et du bien que son refus de s'ouvrir à la transcendance et de rechercher à en connaître la vérité constitue une faute dans le développement de la conscience. L'anamnèse des origines, loin de nous éloigner de la dimension transcendante de l'existence, devrait au contraire nous y rapprocher et nous ouvrir à la nécessité de recevoir la connaissance que, manifestement, nous ne pouvons obtenir par nous-mêmes.

Les païens savaient parfaitement, sans loi, ce que Dieu attendait d'eux (Romains 2, 1-6). Toute la théorie du salut par l'ignorance s'effondre à ce verset : il y a la présence, absolument incontournable, de la vérité dans l'homme – de cette vérité, unique, du créateur qui, dans l'histoire de la révélation du salut, a été aussi mise par écrit. L'homme peut voir la vérité de Dieu en raison de sa qualité de créature. Ne pas la voir est une faute. Elle n'est pas vue quand – et aussi, car – elle n'est pas voulue. Ce refus de la volonté qui fait obstacle à la reconnaissance est une faute. Si la lampe témoin ne s'allume pas, c'est que vraisemblablement nous refusons d'apercevoir ce que nous n'aimons pas voir.²⁸¹

Pour bien comprendre le sens de cette « faute » dont parle Ratzinger, il est important de la mettre en relation avec l'idée de l'homme comme un être auto-construit dont nous avons parlé précédemment. Ici, Ratzinger ne s'intéresse pas tant au contenu des croyances religieuses qu'à la disposition intérieure du sujet. L'antithèse de cette connaissance de la vérité sur Dieu n'est pas tant l'athéisme ou l'agnosticisme, mais plutôt cette hypertrophie du « moi » qui se pose en divinité. Elle correspond à ce que Spaemann entend par « fanatisme » :

Le fanatique est celui qui s'accroche à l'idée selon laquelle il n'y a de sens que posé et réalisé par nous. S'il prend connaissance du fait que l'agent est confronté à la force supérieure du destin, il refuse pourtant d'accepter cette idée. Il veut transformer les conditions environnantes ou disparaître. [...] Fanatique, tout révolutionnaire l'est aussi qui ne reconnaît aucune limitation morale de son agir

²⁸⁰ *Ibid.*, p.178

²⁸¹ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p. 193

parce qu'il se fonde sur l'idée que c'est seulement par son agir que de sens peut advenir dans le monde [...].²⁸²

Une telle attitude, devons-nous préciser, peut aussi bien se retrouver chez le croyant que l'incroyant. Combien de mouvements religieux ont précisément comporté une dimension de « fanatisme » au nom de Dieu? Cette perversion du religieux est redoutable et non moins nihiliste que tous les nihilismes athées.

Ainsi, ce n'est pas le fait d'ignorer la vérité de foi chrétienne qui est une faute, mais plutôt le fait d'ignorer la réalité de notre condition humaine qui l'est, car, selon Ratzinger : « L'homme peut voir la vérité de Dieu *en raison de sa qualité de créature*. » Dans le même sens que Ratzinger, Félicien Rousseau relie la vertu d'humilité à la reconnaissance de notre condition de « créaturalité » :

En effet, l'essence de l'humilité consiste à faire prendre conscience de sa condition de créature par la créature humaine. [...] C'est elle qui rend la personne humaine capable d'accueillir sa "créaturalité", d'assumer sa "naturalité". Et parce qu'elle accueille l'inclination naturelle à se soumettre au Créateur, elle souscrit, du même coup, à toutes les autres inclinations naturelles inscrites dans la personne humaine par l'art divin, tant celles qui concernent l'autoconservation et la conservation de l'espèce que celle qui concerne la vie politique. L'humilité [...] s'infiltré aussi au départ de la connaissance spéculative, celle qui accueille "la vérité des choses" conçues et créées par Dieu.²⁸³

Voilà pourquoi la recherche de la vérité sur Dieu, peut être considérée comme un bien « naturel », correspondant à ce qu'est l'homme en tant qu'homme. Si la conscience de sa « créaturalité » lui est absolument étrangère, c'est que quelque chose en lui a été étouffé. L'amorce de la réflexion morale consisterait ainsi en une réponse à la découverte de cette condition ontologique : « La responsabilité [morale] signifierait alors vivre l'être comme réponse – réponse à ce que nous sommes en vérité. »²⁸⁴

Pour Ratzinger, l'accès à la vérité morale ne peut donc échapper à la nécessité de s'ouvrir à une compréhension plus globale de l'existence humaine, qui contient nécessairement des éléments

²⁸² Robert SPAEMANN, *Notions fondamentales de morale* [...] p. 128

²⁸³ Félicien ROUSSEAU, *L'avenir des droits humains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p.352

²⁸⁴ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [1995] in Joseph RATZINGER, *La communion de Foi** Discerner et agir* [...] p. 222

« supra rationnels »²⁸⁵ que l'on retrouve dans les grandes traditions religieuses. Il ne s'agit pas de prétendre que toutes les traditions religieuses s'équivalent dans cette fonction maïeutique permettant l'éveil de la conscience aux vérités morales, mais plutôt de reconnaître que tel est le processus du développement moral de l'homme, comme celui des grandes civilisations.

Cette réponse du sujet à une vérité qu'il reçoit, une vérité qui le dépasse et qu'il n'a pas inventée, mais qui le met en marche dans sa propre recherche du vrai et du bien, constitue le « prototype » du rapport entre foi et raison chez Ratzinger. Ce rapport n'a rien à voir avec une confrontation purement intellectuelle de concepts théologico-philosophiques et encore moins avec la recherche d'un consensus artificiel entre différentes positions philosophiques et religieuses. Il s'agit plutôt et d'abord d'une disposition interne du sujet qui accepte de se mettre à l'écoute de la sagesse en recevant d'un autre ce que lui-même ne peut appréhender avec ses propres moyens : le mystère de son origine, du Créateur, du sens moral de ses actes. Le sujet, conscient des limites de sa propre perception, accepte ainsi de former sa conscience, non pas en renonçant, mais en impliquant toutes ses facultés cognitives dans le processus d'apprentissage.

Nous nous étions demandé si reconnaître l'existence de Dieu était nécessaire pour accéder à une compréhension correcte de la loi naturelle. Nous voyons que pour Ratzinger, la réponse est positive, mais dans un sens bien précis : non pas dans celui d'une reconnaissance de la validité rationnelle des preuves de l'existence de Dieu, mais plutôt dans le sens de l'humble conscience de notre état de créature, capable de reconnaître que l'espèce humaine, malgré ses capacités, demeure inscrite dans une réalité qui la précède et dont elle n'est pas l'auteure. Cette conscience de soi comme créature – c'est-à-dire tout simplement comme être non divin – constitue une disposition interne sans laquelle il est difficile d'aller plus avant dans la réflexion rationnelle sur la vérité morale²⁸⁶. Il s'agit, en définitive, de reconnaître qu'il existe quelque chose comme une « nature humaine » dont la connaissance approfondie nécessite une ouverture au divin, tout en

²⁸⁵ Joseph RATZINGER, « Foi, religion et culture » [1994] in Joseph RATZINGER, *Valeurs pour un temps de crise* [...] p.94

²⁸⁶ Dans le même sens que Ratzinger, Félicien Rousseau décrit ainsi la vertu l'humilité, liée à la reconnaissance de ce qu'il nomme la "créaturalité" : « En effet, l'essence de l'humilité consiste à faire prendre conscience de sa condition de créature par la créature humaine. [...] C'est elle qui rend la personne humaine capable d'accueillir sa "créaturalité", d'assumer sa "naturalité". Et parce qu'elle accueille l'inclination naturelle à se soumettre au Créateur, elle souscrit, du même coup, à toutes les autres inclinations naturelles inscrites dans la personne humaine par l'art divin, tant celles qui concernent l'autoconservation et la conservation de l'espèce que celle qui concerne la vie politique. L'humilité [...] s'infiltré aussi au départ de la connaissance spéculative, celle qui accueille "la vérité des choses" conçues et créées par Dieu. » Félicien ROUSSEAU, *L'avenir des droits humains* [...] p.352

étant en même temps le fondement de toute réflexion morale. Nous pouvons ce rapport entre morale et religion exprimé dans ces extraits :

C'est pourquoi nous pouvons dire qu'il y a une vérité commune, reposant en chaque homme, de notre humanité, ce que la tradition a appelé « nature » de l'homme. La foi en la création nous permet de dire, plus précisément, que Dieu a une idée de l'homme, à laquelle notre tâche est de répondre. En elle, liberté et communauté, ordre et orientation vers l'avenir ne font plus qu'un.²⁸⁷

La raison doit écouter les grandes traditions religieuses, si elle ne veut pas devenir sourde, aveugle et muette sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine. Il n'y a pas de grande philosophie qui ne vive de l'écoute et de l'appropriation de la tradition religieuse. Là où ce rapport est rompu, la philosophie se dessèche et devient un pur jeu de concepts.²⁸⁸

Le rôle maïeutique de la religion pour la connaissance de la loi naturelle est un des thèmes principaux du dialogue de Munich, où Ratzinger et Habermas se sont entretenus des fondements de la démocratie libérale. Au cœur de la discussion est revenue la question des droits de l'homme. Sont-ils suffisants à assurer le bien vivre ensemble démocratique? Ne demandent-ils pas d'être soutenus et éclairés par une source « pré-politique »? Pour Ratzinger, les défis éthiques contemporains – où l'identité même de l'homme est remise en question – ne sauraient être relevés sans un renouvellement du dialogue entre la raison sécularisée et les grandes traditions religieuses. Retraçant l'évolution de la pensée occidentale au sujet du droit naturel et des droits de l'homme, il écrit :

Comme élément ultime du droit naturel, qui voulait être au plus profond un droit raisonnable – en tous cas dans les temps modernes – sont restés en place les droits de l'homme. Ils sont incompréhensibles sans le présupposé que l'homme, en tant qu'homme, de par sa simple appartenance à l'espèce « homme », est sujet de droits, que son être lui-même porte en soi des valeurs et des normes – qu'il s'agit de découvrir et non d'inventer. Peut-être faudrait-il aujourd'hui compléter la doctrine des droits de l'homme par une doctrine des devoirs de l'homme et des limites de l'homme, et voilà qui pourrait malgré tout aider à renouveler la question de savoir s'il ne pourrait y avoir une raison de la nature et donc un droit raisonnable pour l'homme et sa présence dans le monde. Pour les chrétiens, ils auraient affaire à la création et au Créateur. Dans le monde indien, cela correspondrait à la notion de *dharma*, à la causalité interne de l'être ; dans la tradition chinoise, c'est l'idée des ordres célestes.²⁸⁹

²⁸⁷ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 222

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 221

²⁸⁹ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...] p.25

Ce qui permet au cardinal Ratzinger de faire cette proposition – en définitive assez audacieuse – revient une fois de plus à cette compréhension maïeutique de l'éducation morale. L'anamnèse de l'être permet, mais surtout exige, cette « interaction éthique » dont parle Benoît XVI dans *Caritas in Veritate*, « dont le fruit devrait être l'émergence d'un développement vraiment humain. »²⁹⁰ Comme il rappellera une nouvelle fois dans son discours à Ratisbonne, puis aux Collège des Bernardins :

Pour la philosophie et, d'une autre façon, pour la théologie, écouter les grandes expériences et les grandes intuitions des traditions religieuses de l'humanité, mais spécialement la foi chrétienne, est une source de connaissance à laquelle se refuser serait une réduction de notre capacité d'entendre et de trouver des réponses.²⁹¹

Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.²⁹²

3.2.1 L'AUTORITÉ DU MAGISTÈRE

Cette compréhension de l'éducation morale se retrouve dans la compréhension qu'à Joseph Ratzinger de l'autorité de l'Église : celle-ci est au service de l'ouverture de la conscience humaine à la vérité sur lui-même et sur Dieu. Ces deux extraits illustrent le lien profond qui relie l'enseignement de l'Église à l'éducation de la conscience dans la pensée de Ratzinger.

L'anamnèse de notre être a besoin comme d'une aide extérieure afin de pouvoir prendre conscience d'elle-même – un facteur extérieur qui cependant ne lui est pas opposé mais ordonné. [Le ministère de Pierre] possède une fonction maïeutique ne lui imposant rien d'étranger, mais au contraire, lui procurant ce qui lui appartient en propre, c'est-à-dire une ouverture personnelle en vue de l'accomplissement de la vérité.²⁹³

C'est pourquoi l'écoute humaine de la Bonne Nouvelle de la foi n'est pas la réception passive d'une information inconnue par ailleurs, mais l'éveil de

²⁹⁰ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] No.9

²⁹¹ BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la rencontre avec les représentants du monde des sciences [...] »

²⁹² BENOÎT XVI, *Au monde de la culture, discours du pape Benoît XVI*, Collège des Bernardins, 12 septembre 2008

²⁹³ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p. 202

notre mémoire enfouie et l'ouverture de nos capacités de compréhension, qui en nous attendent la lumière de la vérité.²⁹⁴

Comme nous le constatons, l'Église est comprise comme étant d'avantage qu'une institution prescrivant les règles de conduite de ses adhérents. Il s'agit d'une autorité exerçant un rôle au service du développement intégral de la création – et principalement de l'homme. Dans *Les sources de la morale*, texte d'une conférence prononcée en 1984 traitant de théologie morale, Joseph Ratzinger aborde la question du rôle de l'Église dans le discernement moral autour d'un rapport particulier, celui de la relation entre l'évêque et le théologien ou le spécialiste. Ce cas de figure est intéressant, car il illustre un lieu concret du développement de la conscience morale et de la mise en évidence des normes morales dans lequel intervient la notion d'autorité religieuse : celle de l'évêque et plus généralement, du magistère catholique.

C'est là-dessus que repose la fonction de l'évêque comme maître de la morale : il enseigne ce qu'il n'a pas inventé de lui-même. Il témoigne de la sagesse vitale de la foi, dans laquelle le savoir ancestral de l'homme est purifié, conservé, approfondi et augmenté au contact de Dieu grâce à la capacité perceptive de la conscience.²⁹⁵

Autrement dit, pour être témoin et maître de la morale, l'évêque doit être résolument engagé sur ce chemin de formation de la conscience. En lui doit se réaliser cette convergence de la raison, de la foi et de la sagesse de l'Église, convergence d'où jaillit la perception de la vérité morale.

Pour Ratzinger: « l'Église trahirait non seulement son propre message, mais aussi la cause de l'humanité si, à cause de cela, elle se démettait de sa charge de gardienne de l'être et de son message moral. »²⁹⁶ A-t-on affaire ici à une exaltation inquiétante et disproportionnée de l'autorité religieuse? Nous ne pouvons nier que l'affirmation de cette « mission » puisse conduire à un triomphalisme malsain. Une telle lecture serait pourtant unilatérale et négligerait le pendant nécessaire de l'affirmation de Ratzinger. Car si l'Église a pour mission d'être « gardienne de l'être et de son message moral », cela signifie avant tout que la vérité éthique ne saurait être le produit de l'institution ecclésiale. Une conséquence nécessaire de la mission de l'Église en faveur du « langage moral » de la création est l'attention que celle-ci doit porter au réel et aux conditions concrètes de l'existence et du développement humain. C'est en pleine cohérence avec la

²⁹⁴ Joseph RATZINGER « Liberté et vérité » (1999) in *La communion de Foi** Discerner et agir* [...] p. 223

²⁹⁵ Joseph RATZINGER, « Les sources de la morale » [...] p.160

²⁹⁶ *Ibid.*, p.159

compréhension ratzingérienne de la morale que l'actuel pape François a appelé l'Église à une « conversion écologique », où « la spiritualité n'est déconnectée ni de notre propre corps, ni de la nature, ni des réalités de ce monde. »²⁹⁷

L'évêque, en tant que représentant de l'autorité ecclésiale, ne doit donc pas exercer son autorité en vase clos : « Il doit apprendre, là où il s'agit de la connaissance d'une réalité nouvelle, de questions nouvelles, de nouvelles possibilités de compréhension et donc du mûrissement et de la purification de l'héritage moral. »²⁹⁸ En tout cela, l'apport du spécialiste, et particulièrement du théologien, lui est indispensable. Étant donné son adhésion à la foi de l'Église, le théologien a en effet, par rapport au magistère,

une mission de précurseur : il flaire les nouvelles questions, rassemble les éléments de leur contenu objectif et prépare les réponses. Il a ensuite pour mission d'accompagner et de suivre, dans la mesure où il accompagne la déclaration du magistère, l'inclut dans la discussion de son époque et en fait converger les lignes vers les situations concrètes.²⁹⁹

Si Ratzinger porte son attention sur le rapport évêque – théologien dans *Les sources de la morale*, son allocution à l'Académie des sciences morales et politiques des Instituts de France, concernant Andreï Sacharow, tout comme la réflexion qu'il développe sur les manifestations de la conscience dans l'histoire avec le roman de Schneider, démontre bien le fait que l'autorité morale de l'évêque ne saurait s'exercer sans l'écoute de l'expérience humaine en général. Évidemment, ce n'est jamais la connaissance des faits, à elle seule, qui produit la norme morale. En raison de leur nature même, les normes morales se découvrent, se manifestent, se purifient par un processus qui n'est jamais celui d'une simple adaptation aux circonstances et aux contraintes d'une époque. Si l'évêque doit toujours demeurer attentif et prudent dans l'exercice de son autorité morale, il ne peut négliger son rôle de « mettre en valeur le rôle moral de la création (la "nature") »³⁰⁰. Ainsi, tout en assumant une certaine contradiction avec le discours ambiant, il pourra rejoindre les aspirations les plus profondes que portent les hommes et les femmes de son temps.

²⁹⁷ FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato Si'*, 24 mai 2015, No. 216

²⁹⁸ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] *Ibid.*, p.162

²⁹⁹ *Ibid.*, p.163

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 163

3.2.2 LA FOI CHRÉTIENNE EN SUPPORT À LA RAISON MORALE

Puisque le rôle maïeutique de la religion est central chez Ratzinger, nous pouvons, avant de conclure ce chapitre, relever les principaux éléments de la foi chrétienne qui, dans les écrits du théologien allemand, viennent supporter le développement du sens moral et la reconnaissance de la loi naturelle.

3.2.2.1 LE RÉEL COMME MANIFESTATION DU LOGOS CRÉATEUR

Le premier élément est l'affirmation selon laquelle l'ensemble du réel est imprégné du *logos* créateur. Dans son ouvrage édité à l'origine sous le titre *Introduction au christianisme*, Ratzinger écrit :

La foi chrétienne en Dieu représente, en premier lieu, une décision pour le primat du logos, contre la simple matière. L'affirmation « Je crois que Dieu existe » inclut l'option que le Logos, c'est-à-dire la Pensée, la Liberté, l'Amour, ne se trouve pas seulement à la fin mais aussi au commencement ; le Logos est la puissance qui crée et embrasse tout être. En d'autres termes, croire, c'est reconnaître que la pensée et le sens ne sont pas un produit accessoire et fortuit de l'être, mais que tout être est un produit de la pensée, qu'il est en lui-même « pensée » dans sa structure la plus intime. Ainsi, la foi représente, en un sens spécifique, une décision pour la vérité, l'être étant pour elle vérité, intelligibilité, sens ; ce ne sont pas des ajouts de l'être, qui auraient pris naissance un jour quelque part, sans signification décisive et structurante pour l'ensemble de la réalité.

Cette option pour la structure intelligible de l'être, pour son origine relevant du sens et de l'intelligence, implique en même temps la foi en la création. La foi en la création, c'est en effet la conviction que l'esprit objectif, décelable dans tous les êtres et qui nous permet de comprendre de mieux en mieux les êtres, n'est que l'empreinte et l'expression d'un Esprit subjectif ; c'est la conviction que la structure logique inhérente à l'être est que nous pouvons re-penser (*nachdenken*\vordenken) est précisément l'expression d'une Pensée pré-alable qui lui a donné d'être.³⁰¹

L'idée développée dans ces paragraphes est capitale, car elle encourage la philosophie à dépasser le scepticisme contemporain concernant les capacités cognitives de l'homme. La pensée n'est pas une activité close sur elle-même, productrice d'idées dont la correspondance avec le réel est

³⁰¹ Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Traduit de l'allemand par E. Ginder, P. Schouwer et J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2013 [1968], p. 91

toujours incertaine. Pour Ratzinger, la foi chrétienne affirme au contraire l'intelligibilité du réel. Elle soutient ainsi l'épistémologie réaliste dans son intuition fondamentale : Le dynamisme intelligible de la nature n'est pas une illusion ou une projection de l'esprit humain, car, comme l'écrit Gilson, toute production de l'esprit humain « présuppose la fécondation de l'intellect par le réel qu'il appréhende. »³⁰² La philosophie chrétienne n'est donc pas une philosophie soumise de manière fidéiste à une doctrine révélée, mais une philosophie qui établit un lien entre « l'Être et le Bien »³⁰³. Ratzinger affirme ainsi :

La valeur intellectuelle de la création n'est pas seulement d'ordre mathématique ou mécanique. C'est la dimension que les sciences de la nature mettent en évidence. Mais il y a plus, à savoir les « lois naturelles » de la création. Elle porte en elle un ordre intérieur et nous l'indique. Nous pouvons lire en elle la pensée de Dieu et la manière dont nous devons vivre.³⁰⁴

C'est encore sur ce point qu'insiste Benoît XVI dans son discours à Ratisbonne, précisant que la foi chrétienne en la Création ne demande pas à l'intelligence humaine d'accepter un élément étranger à la méthode scientifique. L'ouverture aux dimensions éthique et transcendante de la réalité est pleinement cohérente avec les questions suscitées par l'observation rigoureuse de la réalité elle-même. Pour la raison, il s'agit simplement de reconnaître que l'intelligibilité de la nature ouvre à d'autres investigations auxquelles la méthode scientifique elle-même ne peut répondre :

En cela, comme j'ai essayé de le montrer, la raison des sciences modernes de la nature, avec l'élément platonicien qui l'habite, porte en elle une question qui la transcende, ainsi que ses possibilités méthodologiques. Elle doit tout simplement accepter comme un donné la structure rationnelle de la matière tout comme la correspondance entre notre esprit et les structures qui régissent la nature : son parcours méthodologique est fondé sur ce donné. Mais la question « pourquoi en est-il ainsi? » demeure. Les sciences de la nature doivent l'élever à d'autres niveaux et à d'autres façons de penser – à la philosophie et à la théologie.³⁰⁵

Ce thème – celui de l'intelligibilité de la création – est récurrent dans les écrits de Ratzinger – Benoît XVI. Nous le retrouvons encore dans un discours prononcé au Bundestag. Cette fois, c'est l'existence de la nature humaine que défend le pape. Une nature qui demande à être respectée et

³⁰² Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Téqui, 2007 [1936], p.100

³⁰³ Joseph RATZINGER et Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p.104

³⁰⁴ Joseph RATZINGER, *Voici quel est notre Dieu*, Traduit de l'allemand par J. Burckel, Paris, Plon, 2001 [2000], p. 113

³⁰⁵ BENOÎT XVI, « Discours à l'occasion de la rencontre avec les représentants du monde des sciences [...] »

écoutée. Dans cet extrait, nous pouvons également reconnaître une nouvelle fois l'appel à prendre conscience de la condition fondamentale de l'être humain comme être créé :

Je voudrais cependant aborder avec force un point qui aujourd'hui comme hier est –me semble-t-il- largement négligé : Il existe aussi une écologie de l'homme. L'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté. L'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même. Il est esprit et volonté, mais il est aussi nature, et sa volonté est juste quand il respecte la nature, l'écoute et quand il s'accepte lui-même pour ce qu'il est, et qu'il accepte qu'il ne s'est pas créé de soi. C'est justement ainsi et seulement ainsi que se réalise la véritable liberté humaine.³⁰⁶

Il est important de souligner l'insistance de Ratzinger – Benoît XVI sur l'ancrage de la morale dans la réalité naturelle de l'homme. En effet, en empruntant l'idée platonicienne d'anamnèse, il aurait été possible d'aboutir à une conception purement fidéiste, mystique ou initiatique de la morale. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Platon est considéré comme une des principales sources grecques du gnosticisme³⁰⁷ : Si l'être humain possède en lui-même la connaissance innée du bien, la connaissance objective du réel peut facilement devenir superflue. Elle peut même finir par constituer un obstacle à la « vraie » connaissance permettant à l'âme (divine) de sortir de sa « prison » matérielle (corrompue)³⁰⁸.

Nous voyons que Ratzinger – Benoît XVI évite cette interprétation de la pensée platonicienne. La voie de la connaissance rationnelle du réel est certes une voie parsemée d'embûches et nécessitant le support de la religion pour ne pas « devenir sourde, aveugle et muette sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine ». Il n'en demeure pas moins que pour Ratzinger, cette voie doit aussi être empruntée et permet véritablement à l'esprit humain de remonter des réalités empiriques aux réalités métaphysiques. Surtout, il apparaît évident que pour le théologien allemand, le développement moral et spirituel de la personne humaine ne représente jamais une sortie du réel, mais au contraire un accomplissement du sens véritable de la nature humaine et de toute la création, « afin que le monde revienne à « être » de Dieu et que l'homme, en devenant un

³⁰⁶ BENOÎT XVI, « *Discours du pape Benoît XVI devant le Bundestag* », Berlin, 22 septembre 2011

³⁰⁷ Arthur DARBY NOCK, « Gnosticism », *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 4, Octobre 1964. pp. 255-279 ; Claude TRESMONTANT, *Les métaphysiques principales, Essai de typologie*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1999 [1989], p.100

³⁰⁸ Grégor PUPPNICK, *Les droits de l'homme dénaturé*, Paris, Cerf, 2018, p.52

avec Dieu, redevienne totalement lui-même.³⁰⁹ Autrement dit, chez Ratzinger, la moralité plonge ses racines dans la mystique, mais cette mystique n'implique aucun mépris pour les réalités naturelles.

Ainsi, même si l'optique ratzingérienne demeure méfiante face à tout rationalisme éthique déconnecté du rapport maïeutique entre la foi et la raison, elle ne peut être interprétée dans un sens qui découragerait la philosophie de faire confiance en ses propres capacités cognitives. Le christianisme, tel que le conçoit et le présente Ratzinger, affirme clairement la capacité de l'intelligence humaine de reconnaître le « message éthique » contenu dans la création. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la pensée politique de Ratzinger, et notamment sa conception de la laïcité, est marquée par cette confiance dans les capacités de la raison à saisir la loi naturelle, lorsqu'elle ne se coupe pas de la foi.

3.2.2.2 L'APPRENTISSAGE MORAL PAR LE VÉCU COMMUNAUTAIRE

Chez Ratzinger, la conscience morale se développe principalement dans un rapport maïeutique avec la religion. Ce rapport ne peut se concevoir de façon désincarnée, il implique une dimension relationnelle et communautaire. Il s'agit là d'un autre aspect de l'anthropologie défendu par Ratzinger sur la base de la théologie catholique : « [L]e Dieu véritable est par essence tout entier être-pour (le Père), être-de (le Fils), être-avec (l'Esprit-Saint). Et l'homme est à l'image de Dieu précisément en ce que ces « de », « pour » et « avec » forment la structure anthropologique fondamentale. »³¹⁰

Pour le théologien allemand, la vie et le message de Jésus incarnent cette dimension relationnelle de la personne humaine, image de Dieu. Si la proposition de foi s'adresse à l'individu, elle vise toujours une ouverture vers l'altérité. Ainsi, contre une piété légaliste et centrée sur le salut individuel, Ratzinger n'hésite pas à affirmer, « au risque même de prêter à malentendu » :

[C]e n'est pas le partisan d'une confession qui est le véritable chrétien, mais celui qui, par sa vie chrétienne, est devenu véritablement humain. N'est pas

³⁰⁹ BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, Éditions du Rocher, 2011, p. 123-124

³¹⁰ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p.218

véritablement chrétien, celui qui suit servilement un système de normes, uniquement préoccupé de lui-même, mais celui qui est devenu libre et disponible pour la bonté simple et humaine.³¹¹

Cette anthropologie chrétienne, où la personne se réalise par le don d'elle-même, se manifeste notamment dans la famille et dans l'expérience d'engendrement. Ratzinger souligne en effet que dans la relation entre la mère et l'enfant, l'enfant est radicalement un être « de », dont la dépendance ne nie pas, mais participe à constituer ce qu'il est. La mère aussi, par l'enfant qu'elle porte, devient un être « pour » celui qui dépend d'elle. Les deux ne sont pas reliés entre eux comme deux partenaires indépendants liés par contrat. L'être de la mère, comme celui de l'enfant, sont *constitués* par cette relation. Ils ne peuvent être mère et enfant que l'un avec l'autre, l'un par l'autre.

Une telle anthropologie éclaire nécessairement la réflexion morale, notamment en ce qui concerne la protection de la vie humaine. L'avortement pose une question plus profonde que le respect de certaines valeurs morales. En effet, antérieurement même à la règle, il s'agit d'un geste qui porte atteinte à la structure anthropologique de la mère dont l'être est relié à l'autre qu'elle porte en elle. Cette blessure de l'être devient d'ailleurs évidente lorsqu'elle se manifeste en différents symptômes physiques et psychologiques mesurables³¹².

Cet exemple n'est pas un cas isolé, écrit Ratzinger. Il nous donne à voir « l'essence de l'existence humaine tout entière »³¹³. De par son origine divine et trinitaire, les liens qui unissent la personne avec les membres de sa famille et, plus largement avec l'ensemble de la société, sont marqués par le fait d'être « pour », « de » et « avec » l'autre. Cette affirmation de l'encyclique *Caritas in Veritate* reprend cette même idée : « La cité de l'homme n'est pas uniquement constituée par des rapports de droits et de devoirs, mais plus encore, et d'abord, par des relations de gratuité, de miséricorde et de communion. La charité manifeste toujours l'amour de Dieu, y compris dans les relations humaines. »³¹⁴ Ainsi, à partir de la foi chrétienne, c'est l'ensemble des rapports sociaux qui est appelé à être revu à la lumière de la dimension relationnelle de la personne humaine,

³¹¹ Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* [...] p.187

³¹² CALHOUN, Byron C., « Book Review: Complications: Abortion's Impact on Women », *The Linacre Quarterly*, Vol. 2, No. 85, mai 2018, p.178 – 179; Ian GENTLES, Angela LANFRANCHI et Elizabeth RING-CASSIDY. *Complications: Abortion's Impact on Women*, Toronto, De Veber institute, 2013, 443 p. Ian GENTLES et Elizabeth RING-CASSIDY, *Women's Health after Abortion, The Medical and Psychological Evidence*, Second Edition, Toronto, De Veber, 2003, 335 p.

³¹³ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 217

³¹⁴ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] No.6

notamment face à la « mentalité techniciste » selon laquelle « [l]e développement des peuples est souvent considéré comme un problème d'ingénierie financière, d'ouverture des marchés, d'abattement de droits de douane, d'investissements productifs et de réformes institutionnelles. »³¹⁵

Dans la perspective ratzingérienne, la communauté a un rôle essentiel pour le développement de la conscience morale et l'apprentissage de la loi naturelle. Ainsi un second élément par lequel la foi chrétienne supporte ce processus d'éducation est sa capacité à intégrer le sujet dans une communauté vivante : l'Église. Le vécu de la communauté chrétienne est en effet un lieu où s'accueillent, se développent et se préservent les normes morales à travers des formes de vie concrète, qui se transmettent de génération en générations. Autrement dit, pour Ratzinger, la foi chrétienne intervient dans le développement de la conscience morale non seulement par le contenu de son credo, mais également par la communauté qu'elle rassemble. Il écrit :

Historiquement, la morale n'est justement pas le domaine de la subjectivité, mais elle est garantie par la communauté et se rapporte à la communauté. Dans le style de vie de celle-ci sont conservées les expériences de générations dans lesquelles a joué ce qui peut porter et ce qui peut détruire une société, ce qui peut équilibrer et maintenir dans l'équilibre le bonheur de l'individu et la solidarité de l'ensemble. Toute morale nécessite un « nous », avec ses expériences pré-rationnelles et supra-rationnelles, dans lesquelles non seulement parle l'évaluation du moment, mais où coule la sagesse des générations.³¹⁶

Certes, l'expérience communautaire n'est jamais absolue. Elle contient au fil de l'histoire et dans différents lieux, des lumières comme de profondes zones d'ombre. La vérité morale de ne saurait donc s'identifier absolument avec aucune d'elle. Pourtant, soutient Ratzinger, les normes morales dont le christianisme témoigne s'accueillent et se manifestent principalement dans le contexte d'un vécu communautaire.

Ce qu'est la morale, on l'expérimente donc en tout premier lieu en regardant les *mores Ecclesiae* [les mœurs de l'Église – dans le sens « habitudes », « style de vie »] ; c'est pourquoi celui qui, par sa fonction, est responsable de cette forme vécue, l'évêque, est, pour le chrétien, selon la tradition catholique, le principal responsable de l'enseignement de la morale comme de la foi. Cela signifie

³¹⁵ *Ibid.*, No.71

³¹⁶ Joseph RATZINGER, « Les sources de la morale » [...] p.151

également qu'en matière de morale, ceux qui conforment le plus leur vie à l'être profond de l'Église, les saints, sont ceux qui ont le plus droit à la parole.³¹⁷

Ce vécu communautaire de l'Église apporte ainsi à la société civile dans son ensemble – et non seulement pour ses membres – un apport cognitif important, c'est-à-dire une connaissance de la loi naturelle à travers les diverses interactions humaines impliquant croyants et non croyants. C'est ce que souligne Colosi :

I think Ratzinger is saying that for true moral principles even to be known by the wider public there is an epistemological sine qua non, namely, men and women who make God credible by their lives and by their happiness. In this sense, Ratzinger holds that a deeper knowledge of natural law morality for non-believers is rooted not in their faith in God, because they do not have that, but in seeing the lives of faithful Christians. Familiarity with the lives of faithful Christians over time imparts knowledge of the natural moral law.³¹⁸

3.2.2.3 L'ESPÉRANCE ESCHATOLOGIQUE

Un troisième domaine où la foi chrétienne vient en soutien au développement de la raison morale, chez Ratzinger, est la dimension eschatologique de l'espérance chrétienne. Il s'agit là d'un élément capital pour la réflexion politique que nous développerons au chapitre suivant. En proclamant que le Royaume de Dieu *n'est pas de ce monde* (Jean 18, 36) et en affirmant qu'*à moins de naître d'en haut, on ne peut voir le royaume de Dieu* (Jean 3, 3), l'Évangile place sans ambiguïté la finalité ultime de l'homme et les moyens de son salut au-delà de la sphère du politique. Contrairement à la vision typiquement hobbesienne que l'on retrouve à la racine des totalitarismes modernes, la foi chrétienne ne permet aucune absorption complète de l'existence humaine par l'État.

Si la foi chrétienne manifeste le sens profond des relations humaines comme des relations fondées sur le don et le pardon, elle permet aussi de définir l'homme comme une créature ne pouvant se réaliser pleinement qu'en Dieu. L'homme est, ontologiquement, « de » Dieu et ce n'est qu'en Lui et par Lui qu'il peut réaliser pleinement ce qu'il est. Ni l'État, ni aucune idéologie ne peut prétendre accomplir cette réalisation. Ratzinger écrit : « De la vérité de notre être découle

³¹⁷ *Ibid.*, p.153

³¹⁸ Peter J. COLOSI, « Ratzinger, Habermas, and Pera on Public Reason and Religion ». *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, Vol. 19 No. 3, Été 2016 p. 148-169

autre chose : jamais ne se réalisera, dans notre histoire humaine, l'état absolument idéal, jamais ne pourra être édifié un ordre définitif des libertés. »³¹⁹ Il s'agit là d'un élément sur lequel le théologien allemand insiste particulièrement dans ses écrits. Pour Ratzinger, la perversion ultime de l'État consiste en une appropriation de l'espérance eschatologique par le pouvoir politique. Le marxisme ne s'est pas mué en totalitarismes sanguinaires par accident. Ce sont ses promesses d'apporter enfin une solution politique définitive au problème du mal et de l'asservissement de l'homme par l'homme qui ont justifié que tous les moyens, incluant la violence, soient mis en œuvre pour permettre la réalisation des objectifs politiques du Parti. Ratzinger se prononce ainsi sévèrement contre un moralisme qui s'avère incapable de conjuguer avec l'imperfection inhérente aux réalités humaines. Il écrit :

À mon avis, nous devons nous rendre compte encore une fois, et avec netteté, que ni la raison ni la foi ne nous promettent, sous quelque forme que ce soit, l'existence d'un monde parfait à une époque déterminée. Ce monde n'existe pas. Son attente continuelle, le jeu des spéculations autour de son éventualité et de sa proximité, constituent un grave danger pour notre politique et notre société.³²⁰

La foi chrétienne, dans sa dimension eschatologique, est un antidote contre une telle déviation de la raison. Voir la vie terrestre comme un pèlerinage vers la cité éternelle, là seulement où seront accomplies les aspirations ultimes de l'homme, n'est pas un opium servant à accepter passivement les misères du monde – pour reprendre les mots de Marx. Il s'agit plutôt d'une affirmation permettant de nier à l'État tout droit à exercer un contrôle totalitaire sur l'existence humaine sous prétexte de le conduire vers le meilleur des mondes.

3.3 PARTICULARITES DE L'APPROCHE RATZINGÉRIENNE

Au terme de ce chapitre, nous sommes en mesure de comprendre certaines divergences d'interprétation en ce qui concerne la place de la loi naturelle dans la pensée de Ratzinger – Benoît XVI. Nous avons en effet constaté que celui-ci n'a pas une pensée rigoureusement thomiste (dans le sens rationaliste du terme), ce qui peut, parfois, aller jusqu'à donner l'impression de s'éloigner de la théorie de la loi naturelle en elle-même. Il est important de dissiper cette impression en relevant quelques exemples.

³¹⁹ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 224

³²⁰ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 273

Dans un texte écrit en 1984 et intitulé *Démocratie pluraliste et orientation chrétienne*, Ratzinger déplore le fait qu'au cours de son histoire, l'Église ait

tellement chargé l'idée de droit naturel de contenus chrétiens que la nécessaire capacité de compromis s'est perdue, et que l'État ne pouvait plus être accepté dans les limites de la «profanité» qui lui étaient essentiels. On luttait pour des objectifs excessifs, et on fermait ainsi la voie vers le domaine du possible aussi bien que vers celui du nécessaire.³²¹

Ailleurs, dans son dialogue avec Paolo Flores d'Arcais, en 2000, Ratzinger lance encore une critique à l'endroit de l'usage de la loi naturelle dans la doctrine catholique :

[II] y a eu un usage un peu excessif de la référence aux lois naturelles, dans la doctrine sociale de l'Église née à la fin du XIX^e siècle, et ensuite encore au XX^e siècle jusqu'au concile Vatican II. Il y a eu des excès. Mais l'inflation, disons, de cette référence [au droit naturel] n'enlève rien au fait qu'elle existe déjà chez saint Paul [...].³²²

Il est évident qu'aucune de ces deux critiques ne concerne la loi naturelle en elle-même, que Ratzinger reconnaît d'ailleurs comme étant incluse dans la compréhension paulinienne de la morale, notamment en Romains 2, 14-15. Les explications fournies dans ce chapitre concernant la critique ratzingérienne du rationalisme suffisent à expliquer sa prise de distance face à un certain usage « excessif » de la loi naturelle. D'ailleurs, la première citation laisse sous-entendre la nécessité de ne pas confondre la morale chrétienne avec la morale naturelle, ce qui constitue une preuve supplémentaire de l'attachement de Ratzinger à l'idée selon laquelle l'être humain est capable de connaître la loi naturelle par ses propres ressources, même si c'est de façon imparfaite.

Le commentaire le plus ambigu de Ratzinger sur la loi naturelle demeure néanmoins celui qu'il a écrit à l'occasion du dialogue de Munich :

Le droit naturel est resté, spécialement dans l'Église catholique, la structure d'argumentation par laquelle elle en appelle à la raison commune [...] Mais cet instrument s'est malheureusement émoussé, et c'est pourquoi je préfère ne pas m'appuyer sur lui dans ce débat. L'idée du droit naturel présupposait un concept de la nature où nature et raison s'interpénètrent, où la nature elle-même est rationnelle. Cette vision de la nature s'est effondrée lorsque la théorie de l'évolution a triomphé. La nature en tant que telle ne serait pas rationnelle, même

³²¹ *Ibid.*, p.280

³²² Joseph RATZINGER et Paolo FLORES D'ARCAIS, *Est-ce que Dieu existe? Dialogue sur la vérité, la foi et l'athéisme*, Traduit de l'italien par J. Pastureau et M.-N. Pastureau et de l'allemand par P. Ivernel, Paris, Manuels Payot, 2005, p.64

s'il y a en elle des comportements rationnels. Voilà le diagnostic qui nous est adressé à partir de ce moment-là, et qu'il semble aujourd'hui impossible de contredire.³²³

Cette citation semble donner raison à l'idée selon laquelle la science moderne aurait effectivement rendu impossible l'idée d'une nature où se manifestent des formes et des finalités intelligibles. Le théologien Grégory Baum (1923 – 2017) a ainsi pu suggérer, sur la base de cet article, que Ratzinger plaidait pour que l'Église cesse de s'appuyer sur la loi naturelle dans sa défense des fondements éthiques de la société³²⁴. Or était-ce là réellement ce que voulait dire le cardinal allemand? Rien n'est moins sûr. En effet, quelques lignes plus tard, il affirme explicitement le contraire. La nécessité de préserver des valeurs et des normes apprenant à « l'espèce » humaine, écrit-il, devrait justement « aider à renouveler la question de savoir s'il ne pourrait y avoir une raison de la nature et donc un droit raisonnable pour l'homme et sa présence dans le monde. »

Pris dans leur ensemble, les écrits de Ratzinger ne contiennent aucun désaveu de la loi naturelle. Son anthropologie morale qui définit très clairement la morale comme étant ce qui permet à la personne humaine d'accomplir sa nature (« ce vers quoi mon être est orienté et tend ») ne permet aucune confusion. Pour ce qui est du « diagnostic » posé par la théorie de l'évolution sur l'existence de la loi naturelle, nous aurons l'occasion de voir dans le cinquième chapitre que la pensée de Ratzinger contient les éléments nécessaires afin de faire une distinction entre les faits scientifiques et leur implication philosophique. Remarquons enfin que le pontificat de Benoît XVI a été fécond en initiatives visant à promouvoir la théorie de la loi naturelle, notamment grâce à une publication de la Commission théologique internationale³²⁵. Ce n'est pas sans raisons que Geneviève Médevielle a écrit : « Avec le pontificat de Benoît XVI, on assiste à un retour de la loi naturelle dans les discours magistériels [...] »³²⁶

Comment expliquer alors la citation du dialogue de Munich? Peut-être doit-on y voir la volonté de développer une compréhension de la loi naturelle davantage sensible à la médiation de la communauté de foi. Une telle interprétation serait cohérente avec l'approche augustinienne de

³²³ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...] p.24

³²⁴ Gregory BAUM, « Interreligious Dialogue Includes Listening to Secular Voices », *Toronto Journal of Theology* Vol.32, No.2, 2016, pp. 363–368

³²⁵ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique [...]*

³²⁶ Geneviève MÉDEVIELLE, « La loi naturelle selon Benoît XVI » [...] p. 353

Ratzinger : L'observation rationnelle du réel demeure toujours soumise à l'aveuglement de l'orgueil humain, lorsque celui-ci refuse de se voir comme un être créé. Dans cette optique, la priorité n'est donc pas de résoudre le débat autour de la théorie de l'évolution, mais le fait d'interpeller la conscience humaine afin qu'elle reconnaisse son besoin de se mettre à l'écoute de la sagesse religieuse, « si elle ne veut pas devenir sourde, aveugle et muette sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine. »³²⁷

Comme l'affirme Ratzinger dans sa rencontre avec D'Arcais: « Le fait que l'homme ne veuille pas accepter le message de la nature n'implique en rien qu'il ne s'agirait pas vraiment d'un message. »³²⁸ Toutefois, ce qui fait la spécificité de l'approche ratzingérienne est que celle-ci cherche davantage à s'adresser à la mémoire originelle enfouie en chaque individu qu'à mettre en évidence les raisons objectives qui manifestent que le réel contient les traces d'une intelligence créatrice. Le théologien allemand dévoile probablement une intuition de fond lorsqu'il écrit : « Il me semble qu'il ne devrait pas être si difficile que cela de comprendre que l'homme est une créature, un être particulier qui porte en lui une dignité que nous devons toujours respecter dans l'autre [...]. »³²⁹

L'ambiguïté de la citation extraite du dialogue de Munich manifeste toutefois un risque inhérent à l'approche de Ratzinger. En effet, alors que l'intérêt de la loi naturelle dans le contexte contemporain consiste principalement dans sa capacité à exprimer le développement de l'être humain dans sa constitution immanente, la confiance placée dans l'efficacité du rôle maïeutique de la religion et de la communauté de foi peut conduire à négliger la démonstration des raisons empiriques et philosophiques attestant la crédibilité de la loi naturelle.

La question de la théorie de l'évolution est justement un bon exemple : n'a-t-elle pas contribué à diffuser, dans l'imaginaire culturel contemporain, l'idée selon laquelle l'être humain n'a aucun lien réel, existentiel, avec son Créateur ? Dès lors, la volonté de s'adresser à la mémoire originelle de l'homme ne devrait-elle pas prendre très au sérieux et considérer avec beaucoup de rigueur le contenu des connaissances scientifiques, particulièrement lorsqu'elles concernent l'origine de l'espèce humaine ; et cela justement dans le but de ne pas acquiescer trop rapidement à un diagnostic pouvant conduire à des formes de darwinisme social aux conséquences

³²⁷ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 221

³²⁸ Joseph RATZINGER et Paolo FLORES D'ARCAIS, *Est-ce que Dieu existe?* [...] p.74

³²⁹ *Ibid.*, p.74

idéologiques redoutables³³⁰ ? En effet, comme nous le verrons dans le cinquième chapitre, les faits empiriques sur lesquels se fonde la théorie de l'évolution n'invalident pas, de par leur simple existence, la théorie de la loi naturelle. Cela, Ratzinger ne l'ignore pas. Il est toutefois possible de dire qu'une approche davantage axée sur la présentation des raisons indépendantes de la foi aurait pu éviter la regrettable ambiguïté contenue dans le dialogue de Munich.

De façon générale, il est difficile de nier le réalisme pastoral de Ratzinger lorsqu'il affirme que l'éducation morale n'est pas qu'affaire de raison, mais aussi et peut-être même surtout, affaire de confiance et de rapports humains. En effet, comment ne pas reconnaître que l'insertion dans une communauté soit un facteur déterminant dans la formation de la conscience morale? Néanmoins, si nous revenons à notre problématique il est possible de se demander si l'approche ratzingérienne ne risque pas d'échouer à favoriser une plus grande connaissance de la loi naturelle dans le contexte de la démocratie libérale. En effet, comme l'a souligné Paskewich, n'a-t-on pas affaire à une approche de la loi naturelle tributaire de la médiation du discours religieux et donc, en fin de compte, inaccessible à la raison commune d'une société pluraliste?³³¹

La réponse est en réalité toute autre. Comme nous le verrons dans les prochains chapitres, justement en raison de son réalisme pastoral typiquement augustinien, Ratzinger est attentif à la nécessité de présenter la morale comme une réalité naturelle, capable d'être reconnue et comprise de tous. En réalité, il s'agit de ce que sous-entend sa critique d'un certain usage de la loi naturelle dans le discours catholique des siècles passés : S'il est essentiel de favoriser l'appartenance à la communauté de foi pour soutenir le développement de la conscience, la morale, elle, demeure une réalité *naturelle* que la communauté de foi a pour vocation de manifester à l'ensemble de la société. Ainsi, comme nous le verrons, seule une conception politique radicalement hostile à la liberté religieuse entrerait en opposition avec la pensée ratzingérienne. Dans les faits, la distinction entre la communauté politique et la communauté de foi étant centrale chez Ratzinger, l'idée de faire connaître la loi naturelle par un processus maïeutique est loin de s'opposer aux structures de la démocratie libérale. Loin de mener à la promotion d'un État confessionnel, la pensée ratzingérienne conduit au contraire à manifester la nécessité de promouvoir un régime

³³⁰ Pierre BELLEMARE, *Regards sur la théorie de l'évolution*, Montréal, Novalis, 2009, p.29

³³¹ Christopher J. PASKEWICH. « Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics » [...]

politique capable de reconnaître ses propres limites et de garantir une liberté qui permette à la communauté de foi d'exercer son rôle éducatif.

4 QUATRIÈME CHAPITRE : LA PENSÉE POLITIQUE DE JOSEPH RATZINGER

Avec le thème de l'espérance eschatologique, nous avons ouvert la porte à la dimension politique de la pensée de Joseph Ratzinger. En effet la question des limites du pouvoir politique, sa relation avec l'Église et la préservation des grandes orientations morales découlant de la nature humaine est un fil rouge qui revient dans les écrits politiques du théologien allemand et dans le pontificat de Benoît XVI.

4.1 LA MENACE TOTALITAIRE DU NIHILISME

Nous pouvons prendre comme point de départ le regard que pose Ratzinger sur les idéologies modernes les plus hostiles à la loi naturelle. Si l'éducation de la conscience est l'élément crucial du discernement moral, il s'en suit nécessairement que la négligence, voire la négation, de cette fonction qui nous relie à la sagesse éthique qui imprègne la création est une menace sérieuse non seulement pour le développement de chaque personne, mais pour la société et l'ordre politique en général. « Le silence de la conscience, écrit Ratzinger, peut se transformer en une maladie mortelle pour des civilisations entières. »³³²

Chez le théologien allemand, ce silence de la conscience se manifeste de manière particulière dans le nihilisme moderne. Qu'est-ce que le nihilisme? Bernard Saint-Sernin rappelle qu'à la racine du mot (*ne* et *hilium*), il y a un terme (le hile) qui désigne, en biologie, « le point d'attache par où la graine adhère au funicule, et reçoit les sucs nourriciers. » En anatomie, le hile est également « le point généralement déprimé où un viscère parenchymateux [organe vital] reçoit ses vaisseaux. Hile du foie, du rein, du poumon, du placenta, etc. » Mis au négatif (*ne*), le mot désigne donc un organe coupé de l'attache qui le nourrit. « Quoi qu'il en soit, commente Saint-Sernin, l'image associée à « nihilisme » est celle d'un fil qui se rompt, d'un être dont les attaches se défont et qui, de ce fait, se trouve ou libre, ou à la dérive. »³³³ Si l'on reprend l'anthropologie morale de Ratzinger, cette étymologie du mot « nihilisme » offre une image saisissante de l'homme ayant sectionné le lien reliant sa conscience à sa source vitale.

³³² Joseph RATZINGER, « Les sources de la morale » [...] p.156

³³³ Bernard SAINT-SERNIN, « nihilisme », dans CANTO-SPERBER, Monique (dir), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* [...] p. 1344

Si Ratzinger s'attarde au nihilisme, c'est non seulement parce qu'il incarne la négation la plus directe de l'anthropologie morale fondée sur la loi naturelle, mais c'est aussi parce qu'il y voit la cause première du totalitarisme moderne. Or cette cause première est souvent ignorée, déplore-t-il. Ainsi, l'image du nazisme comme étant une exaltation de la race, de la nation, de l'ordre et du pouvoir de l'État est certes valable, mais elle oublie souvent d'analyser en profondeur les racines du « programme » national-socialiste.

À l'appui de sa thèse, Ratzinger cite notamment *La Révolution du nihilisme* de Herrmann Rauschning, président du Sénat de la Ville libre de Dantzing en 1933-1934. Proche d'Adolf Hitler, Rauschning est par la suite devenu un dissident du régime nazi, offrant ainsi au monde un des premiers témoignages décrivant de l'intérieur le national-socialisme. Une controverse existe sur la crédibilité d'un autre ouvrage de Rauschning, intitulé *Dialogues avec Hitler*. Certains historiens affirment qu'il est peu probable que Rauschning ait tiré toutes ses révélations uniquement à partir de ses rencontres avec le Führer, comme il l'affirme dans son livre. L'historien Theodor Schieder, auquel réfère Ratzinger, tout comme David Redles dans un ouvrage plus récent, considèrent néanmoins que si les *Dialogues avec Hitler* peuvent manquer d'objectivité et doivent être pris comme un témoignage, plutôt que comme un compte rendu exact, ils demeurent néanmoins une « source valide »³³⁴. Toujours est-il que dans *La Révolution du nihilisme*, publié en 1939, Rauschning décrit l'état d'esprit qui anime l'élite du parti :

Ce mouvement, dans les cercles qui le conduisent et le dominant, est complètement dépourvu de présupposés ou de programme. Il est prêt à l'action, instinctif dans le meilleur noyau de ses troupes, extrêmement déterminé, froid et raffiné dans son élite dominante. Il n'y avait et il n'y a aucun but que le « national-socialisme » ne serait prêt à abandonner, ou bien au contraire, à adopter, pour le bien du mouvement.³³⁵

L'ordre étatique et le nationalisme, explique-t-il, n'étaient finalement que le vernis d'une « révolution allemande, nihiliste et dépourvue de doctrine »³³⁶.

Rappelons que Ratzinger a lui aussi connu, dans sa Bavière natale, la montée du nazisme. Son expérience corrobore l'analyse de Rauschning. Patriotisme et foi catholique, loin d'être les alliés du régime, ont plutôt représenté les remparts les plus efficaces contre la nouvelle idéologie. Dans sa

³³⁴ David REDLES, *Hitler's Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New-York, NYU Press, 2008, p.195

³³⁵ Herrmann RAUSCHNING, cité dans Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p.223

³³⁶ *Ibid.*, p.223

biographie, il remémore la résistance instinctive que « le bon sens des paysans bavarois »³³⁷ opposait au national-socialisme. Là où les garanties institutionnelles avaient échoué (notamment le Concordat de 1933), les « convictions intimes » étaient ce qui constituait le rempart le plus solide contre l'effort de remodelage de la culture allemande opérée par le Führer, se rappelle Ratzinger. Comme le résume Georges Weigel, en cette époque de l'histoire allemande, « plus la foi d'une communauté aura été robuste et orthodoxe, plus cette dernière aura été capable de résister aux sirènes du national-socialisme. »³³⁸

La formation intellectuelle classique que le jeune Ratzinger reçoit au lycée de Traunstein, lui apparaît également comme déterminante : « Lorsque je regarde en arrière, confie-t-il, il me semble que la formation à l'esprit des auteurs grecs et latins s'opposait à la séduction de l'idéologie totalitaire. »³³⁹ À la fin de la guerre, se rappelle-t-il, il apparaissait à tous que l'Église avait, en définitive, été le véritable « contrepoids à l'idéologie dévastatrice des *Chemises brunes* ; dans l'enfer qui avait englouti les puissants, elle avait tenu bon, avec sa force qui vient de l'éternité. »³⁴⁰ Toutefois, si l'Église avait tenu bon, Ratzinger se rappelle également la facilité avec laquelle la théologie libérale s'est laissé corrompre, notamment chez les *Deutsche Christen* (Allemands chrétiens), placés au service du régime et recrutant principalement chez les églises protestantes bavaroises. Comme le commente Aidan Nichols : « L'effondrement de la théologie libérale devant la progression de l'idéologie nazie sera souvent cité par Joseph Ratzinger comme l'une des leçons les plus instructives que lui ait fournies l'histoire de son pays. »³⁴¹

On comprend pourquoi Ratzinger proteste contre une certaine *folklorisation* du nazisme servant à discréditer toute proposition politique se basant sur une valorisation du droit, de l'ordre social ou de l'identité culturelle.

Au sein du panorama intellectuel du moment, la révolution hitlérienne se servait du nationalisme d'une bourgeoisie que Hitler haïssait fanatiquement par ailleurs, et qu'il voulait détruire, ainsi que son ordre, qui représentait pour lui une véritable antithèse de ce qu'il voulait. En ce sens, qualifier le droit de fascisme-hitlérien à cause du slogan *Law*

³³⁷ Joseph RATZINGER, *Ma vie, Souvenirs 1927-1977* [...] p.19

³³⁸ Georges WEIGEL, *Benoît XVI, le choix de la vérité*, Traduit de l'anglais par G. Hocmard, Paris, Edifa-Mame, 2008 [2005], p.227

³³⁹ Joseph RATZINGER, *Ma vie, Souvenirs 1927-1977* [...] p.28

³⁴⁰ *Ibid.*, p.50

³⁴¹ Aidan NICHOLS, *La pensée de Benoît XVI, Introduction à la théologie de Joseph Ratzinger*, Traduit de l'anglais par E. Iborra et P. Lane, Paris, Ad Solem, 2008 [2006], p.31

and order constitue une perversion historique dont le but est de cacher de nouveau, derrière cette calomnie, la révolution du nihilisme qui a pris la véritable succession des désastreux événements du 1933.³⁴²

Si le totalitarisme national-socialiste a sa source dans le nihilisme, ceux qui croient voir le retour du totalitarisme du côté des mouvements politiques conservateurs (*Law and order*) se tromperaient donc de cible. De fait, si une menace totalitaire plane sur notre société, elle serait plutôt à chercher, depuis 1945, du côté des mouvements qui prônent une déconstruction de l'éthique au nom du progrès social. En 1972, Ratzinger poursuivait sa réflexion sur la « révolution nihiliste » du national -socialisme:

Quiconque observe les événements de plus près, et ne se laisse pas aveugler par les mots, trouvera suffisamment de points communs entre la catastrophe d'alors et les forces qui annoncent aujourd'hui comme un salut la révolution pour elle-même et la négation de l'ordre. L'alliance de ce nihilisme avec l'idée sociale et avec nos préoccupations devant la misère de millions d'hommes sur la planète, n'est pas moins mensongère que l'alliance du nihilisme d'alors avec l'idée nationale.³⁴³

Dans le marxisme, comme dans le national-socialisme, la conscience est remplacée par le programme du Parti, cette fois en prenant le visage d'une lutte pour la liberté. Mais cette liberté, vidée de son contenu objectif, devient prétexte à la même recherche malade du pouvoir qui ne connaît plus de limite : « Si la logique du Parti réclame des arrestations et la terreur, il va de soi que cela aussi, c'est agir selon la liberté, car cela rentre dans la logique qui mène vers la liberté »³⁴⁴ résume Ratzinger. L'analyse que fait ici le théologien allemand rejoint celle de Hannah Arendt (1906 – 1975). Une des caractéristiques du totalitarisme, écrivait-elle, est de remplacer l'ordre légal, où les lois positives sont soumises à la loi naturelle, par un ordre dans lequel la terreur prétend réaliser le « véritable » sens de l'histoire. Ce sens de l'histoire porté par l'idéologie totalitaire peut bien évoquer, dans la rhétorique officielle, l'idée de Nature ou de Dieu. Ces mots n'en demeurent pas moins des notions creuses, à partir du moment où la seule interprétation possible et autorisée est celle du régime, à la logique duquel tout le reste est subordonné. De plus, souligne Arendt, une des conditions d'émergence et de maintien du totalitarisme est précisément la destruction de la pensée et de la conscience morale autonome : « Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais

³⁴² Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p.224

³⁴³ *Ibid.*, p. 224

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 249-250

l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction et la distinction entre le vrai et le faux n'existent plus. »³⁴⁵ On retrouve la même analyse chez Ratzinger, lorsqu'il écrit : « La destruction de la conscience est la véritable prémisse de la soumission et de la domination totalitaire. »³⁴⁶

Pour le théologien allemand, la menace d'une telle domination demeure d'actualité. Certes, le regard qu'il pose sur l'époque contemporaine, particulièrement la période d'après-guerre, est loin d'être entièrement négatif. Nous reviendrons sur ce sujet dans les prochaines sections. Ratzinger reconnaît volontiers que les sociétés libérales ont dressé des remparts légaux et institutionnels garantissant le respect des droits fondamentaux. Malgré tout, l'analyse ratzingerienne de la situation politique contemporaine est ponctuée de lourds avertissements. Ainsi, en 1992, il affirmait : « Je crois en outre que les menaces pesant sur l'homme et qui, avec le règne des partis marxistes, étaient devenues des puissances politiques concrètes de destruction de l'humanité, perdurent de nos jours. »³⁴⁷ C'est notamment dans le « nihilisme banal » des sociétés libérales – un terme que Ratzinger emprunte à Robert Spaemann – que cette menace perdure. Son visage n'est pas celui de la terreur, mais son effet anesthésiant sur la conscience morale n'en demeure pas moins préoccupant.

Ratzinger identifie notamment ce nihilisme banal dans la pensée de Richard Rorty : « L'idéal de Rorty est une société libérale où les valeurs et les références absolues n'existeront plus ; le bien-être sera alors la seule et unique chose à laquelle il vaudra encore la peine de prétendre. »³⁴⁸ Le relativisme assumé d'une telle vision du monde n'attaque pas de front les principes et les valeurs qui permettent de résister au totalitarisme. Au contraire, des penseurs comme Rorty se revendiquent même d'un idéal de liberté et de respect des droits fondamentaux. Toutefois, ces idéaux ne trouvent chez eux aucun fondement, aucune justification, en dehors de l'évidence qu'ils sont supposés avoir pour la majorité³⁴⁹. Pour Ratzinger, un tel fondement est

³⁴⁵ Hannah ARENDT citée par Jean-Marc PIOTTE, *Les grands penseurs du monde occidental, L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Paris, Fides, 1999 [1997] p.609

³⁴⁶ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 221

³⁴⁷ Joseph RATZINGER, « La liberté, le droit et le bien » [...] p.16

³⁴⁸ *Ibid.*, p.16

³⁴⁹ C'est d'ailleurs ce qu'écrit la juriste Nicole Duplé dans son ouvrage de référence sur le droit constitutionnel. Aujourd'hui, résume-t-elle, les droits de l'homme ne sont plus conçus comme s'inscrivant dans un ordre naturel. Pour les fonder, les législateurs s'appuient sur « les valeurs dominantes de la société. Dans une telle conception, les droits et libertés trouvent leur fondement dans la conscience collective. » On retrouve ici exactement la

dangereusement faible : « Les événements du siècle nous ont enseignés que cette évidence, comme fondement fiable de toute liberté, bien ancrée sur ses propres bases, n'existe pas. Il est tout à fait possible que la raison perde de vue les valeurs essentielles. »³⁵⁰ Si le nihilisme banal des sociétés libérales et le relativisme moral qu'il encourage sont si préoccupants pour le théologien allemand, c'est qu'ils contribuent à une érosion de l'intelligence éthique, incapable de discerner en quoi certains nouveaux pouvoirs représentent une véritable menace pour le bien commun.

Deux extraits peuvent nous éclairer sur l'analyse que fait Joseph Ratzinger – Benoît XVI de la nature de cette menace. Le premier vient du dialogue de Munich :

Entre temps, une nouvelle forme de puissance est venue sur le devant de la scène ; au départ, elle semble purement vouée au bien et digne de toutes les approbations, mais en réalité, elle peut se transformer en une nouvelle forme de menace de l'homme. L'homme est désormais capable de faire des hommes, de les produire pour ainsi dire dans l'éprouvette. L'homme devient un produit, et du fait même le rapport de l'homme à lui-même se modifie de fond en comble. Il n'est plus un don de la nature ou du Dieu créateur, il est son propre produit. L'homme a exploré le puits qui est à l'origine de sa puissance, les sources de sa propre existence. La tentation de se mettre enfin à construire l'homme véritable, la tentation de faire des expériences sur les hommes, la tentation de regarder les hommes comme des déchets et de les écarter – tout cela n'est pas une chimère née dans le cerveau de chercheurs opposés au progrès.³⁵¹

Le second vient de l'encyclique *Caritas in Veritate*, où Benoît XVI reprend cette thématique:

Un domaine primordial et crucial de l'affrontement culturel entre la technique considérée comme un absolu et la responsabilité morale de l'homme est aujourd'hui celui de la bioéthique, où se joue de manière radicale la possibilité même d'un développement humain intégral. Il s'agit d'un domaine particulièrement délicat et décisif, où émerge avec une force dramatique la question fondamentale de savoir si l'homme s'est produit lui-même ou s'il dépend de Dieu.³⁵²

La force de ce nouveau pouvoir ne réside évidemment pas seulement dans les possibilités de la technique. Il est aussi – et avant tout – idéologique. En effet, les efforts fournis pour permettre la

position de Rorty à laquelle Ratzinger fait référence. Nicole DUPLÉ, *Droit constitutionnel : principes fondamentaux*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2007, p.372

³⁵⁰ Joseph RATZINGER, « La liberté, le droit et le bien » [...] p.19

³⁵¹ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...] p. 22-23

³⁵² BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] No.74

mise en œuvre de ces possibilités techniques n'en valent la peine qu'à partir du moment où celles-ci s'accompagnent de la promesse d'un avenir où l'homme gagnerait à s'émanciper de sa condition naturelle. Plusieurs auteurs font aujourd'hui l'analyse de cette utopie connue sous le nom de transhumanisme ou post-humanisme.³⁵³

Évidemment, la question se pose : pourquoi craindre un tel idéal d'émancipation ? Guidé par des principes justes, celui-ci n'offre-t-il pas une promesse de bonheur pour le genre humain ? C.S. Lewis est sans aucun doute de ceux qui ont le mieux saisi la faille intrinsèque de cette utopie :

La véritable objection [au pouvoir de l'homme de se traiter lui-même comme un objet naturel], c'est que si l'homme choisit de se prendre pour matière première, matière première il sera ; mais ce n'est pas lui qui fera quelque chose de cette matière première, comme il a la naïveté de le croire : ce sera le caprice pur, c'est-à-dire la nature pure, en la personne de ses conditionneurs déshumanisés.³⁵⁴

En effet, sur le plan pratique, l'émancipation de la condition naturelle de l'homme ne peut pas être autre chose que la soumission à l'idéologie de la minorité détenant le pouvoir d'actualiser cette émancipation. Or cette élite de « conditionneurs », comme les appelle Lewis, comment identifieront-ils le bien de l'homme, alors que c'est précisément sa nature qu'ils prétendent transformer ? Quelle référence leur restera-t-il – même en supposant qu'ils soient bien intentionnés – si ce n'est leurs préjugés et leurs caprices, bref, leurs propres conditionnements ? De fait, même dans l'optique d'un post-humanisme aux intentions bienveillantes, on retrouve le schéma totalitaire : la déconnexion de l'homme d'avec sa nature et sa soumission à l'arbitraire du pouvoir.

Pour Ratzinger, l'idéologie post-humaniste n'est, au final, qu'une variante contemporaine d'une conception radicale de la liberté propre à la modernité. Ultimement, il s'agit d'une perspective où l'humanité « considère la structure fondamentale de l'existence humaine elle-même comme un attentat contre sa liberté ; elle voudrait être libérée de sa propre essence humaine pour devenir un

³⁵³ Franck DAMOUR, «Le mouvement transhumaniste, Approches historiques d'une utopie technologique contemporaine», *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, Vol. 138, No.2, avril 2018, p. 143 – 156 ; Jürgen HABERMAS, Jürgen, *The Future of Human Nature* [...] ; Grégor PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé* [...] ; Joseph-Marie VERLINDE, *La fabrique de post-humain*, Lagord, Le livre ouvert, 2013, 263 p.; Marie-Claude MALBOEUF, «Tous surhumains demain?» *La Presse*, mis en ligne le 18 mai 2019 (page consultée le 31 mai 2019) <https://www.lapresse.ca/actualites/sciences/201905/17/01-5226599-tous-surhumains-demain.php>

³⁵⁴ Clive Staples LEWIS, *L'abolition de l'homme, la voie perdue* [...] p. 92

"homme nouveau" »³⁵⁵ Avec les moyens techniques dont dispose l'humanité, le rapport de l'homme à sa propre nature est toutefois devenu une question particulièrement critique aujourd'hui. Dans *Caritas in Veritate*, Benoît XVI n'hésite d'ailleurs pas à affirmer que « [l]a question sociale est devenue radicalement une question anthropologique [...] »³⁵⁶. Dans ce contexte, le rappel de la loi naturelle est évidemment essentiel et demande le dépassement de l'attitude relativiste – ce « nihilisme banal » – qui néglige l'éducation de la conscience éthique de l'homme et sa capacité à s'ouvrir à la vérité. Pour le théologien allemand :

Dès que l'homme est exclu de la vérité, il n'est plus que le hasard, l'arbitraire, qui règne sur lui. C'est pourquoi ce n'est pas « fondamentalisme », mais devoir d'humanité, que de protéger l'homme de la dictature de l'accidentel érigé en absolu, et de lui rendre sa dignité qui réside précisément en ce que nulle instance humaine ne soit en mesure de l'asservir, parce qu'il est ouvert à la vérité même.³⁵⁷

Dans ce domaine toutefois, le seul recours à la raison éthique n'est pas suffisant. Ultimement, soutient Ratzinger, seule une espérance conforme aux aspirations infinies du cœur de l'homme peut démasquer les contrefaçons idéologiques qui ont imprégné la culture contemporaine. Surtout, seule une espérance conforme aux aspirations infinies du cœur de l'homme peut soutenir l'attitude et les convictions permettant une réelle amélioration de la condition humaine. C'est notamment ce qu'il écrit dans l'encyclique *Spe Salvi* :

Dieu est le fondement de l'espérance – non pas n'importe quel dieu, mais le Dieu qui possède un visage humain et qui nous a aimés jusqu'au bout – chacun individuellement et l'humanité tout entière. Son Règne n'est pas un au-delà imaginaire, placé dans un avenir qui ne se réalise jamais ; son règne est présent là où il est aimé et où son amour nous atteint. Seul son amour nous donne la possibilité de persévérer avec sobriété jour après jour, sans perdre l'élan de l'espérance, dans un monde qui, par nature, est imparfait.³⁵⁸

La référence à une persévérance « sobre » n'est pas anodine. Elle révèle un regard sur la politique qui est typique chez Ratzinger : Il s'agit d'un domaine noble, mais aussi marqué par les imperfections humaines, et donc duquel il ne faut pas attendre trop. Autrement dit, le désir d'un monde meilleur est une tendance intérieure qu'il est nécessaire d'éduquer. Vouloir s'émanciper de la condition humaine pour produire un homme nouveau par des moyens politiques ou

³⁵⁵ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p.218

³⁵⁶ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] No. 75

³⁵⁷ Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance* [...] p. 204

³⁵⁸ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi*, 30 novembre 2007, No.31

technologiques, c'est demander à une puissance humaine de prendre la place de Dieu, c'est confondre le Royaume de Dieu avec l'utopie politique, c'est – au final – justifier un contrôle totalitaire sur la vie humaine.

Le rapport entre politique et religion est donc crucial dans la perspective ratzingérienne. En définitive, seul un regard sur la transcendance permet d'affirmer que l'homme possède une dignité irréductible qui doit être respectée par l'État. Ainsi, pour le théologien allemand la subordination d'ordre politique au bien de l'homme ne peut se concevoir dans un ordre radicalement fermé à la perspective religieuse. La question qui se pose dès lors est celle du rapport que l'État doit entretenir avec l'Église. C'est cet aspect de la pensée de Ratzinger que nous allons maintenant approfondir.

4.2 L'INFLUENCE D'ORIGÈNE ET DE SAINT AUGUSTIN

La lecture des écrits de Joseph Ratzinger permet de distinguer la théologie patristique, particulièrement d'Origène (185 – 254) et de saint Augustin (354 – 430), comme étant sa référence majeure en termes de pensée politique, notamment en ce qui concerne la relation entre l'Église et l'État. C'est de ces Pères de l'Église qu'il tire, notamment, une lecture profondément hostile à toute forme de religion politique. Nous pouvons également identifier l'influence – diffuse, mais néanmoins identifiable – de Jacques Maritain (1882 – 1973) d'où Ratzinger tire la proposition d'une éthique politique chrétienne qui refuse à la fois le laïcisme radical, mais aussi l'État confessionnel.

4.2.1 L'ÉGLISE FACE À L'EMPIRE ROMAIN

L'influence d'Origène et saint Augustin sur la pensée de Ratzinger est explicite dans la publication d'un cours qu'il a donné à Salzbourg en 1962. Ce n'est ni la première, ni la seule occasion où Ratzinger ira puiser son inspiration dans la période patristique. Nous avons déjà vu à quel point saint Augustin occupe une place particulière dans sa réflexion théologique et pastorale. Toutefois, le texte de 1962 est particulièrement intéressant dans la mesure où Ratzinger cherche à définir, en puisant chez Origène et saint Augustin, la position du chrétien face à l'ordre politique. Plus spécifiquement, il cherche à démontrer comment la « théologie politique », c'est-à-dire de

fusion entre la politique et la théologie constitue à la fois une dénaturation de l'espérance eschatologique *et* de l'action politique.

À l'époque de la rédaction du cours, la figure représentant cette fusion néfaste était celle de Carl Schmitt, avec sa conception absolue de la souveraineté étatique empruntée à Hobbes. Quelques années plus tard, la théologie politique réapparaîtra néanmoins à gauche, avec la théologie de la libération. Chaque fois, Ratzinger y déplore la même confusion qui prétend réaliser le Royaume de Dieu par des moyens politiques. C'est dans le rapport entre les premiers chrétiens et l'Empire romain que Ratzinger trouve l'antidote à ces conceptions erronées.

Ratzinger manifeste la nouveauté chrétienne en la mettant en contraste avec les deux conceptions du monde existant à l'époque. D'un côté, il y a la pensée antique (notamment romaine), avec son ambition d'unifier le genre humain dans un projet politique impérial. Conçue à partir d'un arrière-plan panthéiste, la puissance politique de l'Empire était conçue comme le reflet de la puissance divine, ayant pour mission de mener à bien l'unification de l'humanité. La *Pax romana* à l'époque de l'Empereur Auguste³⁵⁹, explique Ratzinger, n'était pas comprise comme une réalité uniquement politique. Pour la pensée romaine, elle « était un événement cosmique, l'accomplissement de l'unité du corps de l'humanité. »³⁶⁰ De l'autre côté existait l'opposition radicalement révolutionnaire du gnosticisme. Le monde et la politique, selon les gnostiques, étaient soumis à l'influence d'un dieu mauvais et tyrannique, dont on attendait la délivrance par l'avènement d'un dieu étranger. L'ambition d'unification romaine était donc évidemment rejetée avec force par le gnosticisme.

Entre l'impérialisme panthéiste et la révolution gnostique, le christianisme arriva avec de nouveaux paramètres. Le Dieu biblique est transcendant : il ne se confond pas avec sa création. Le christianisme offre par ailleurs un nouvel universalisme, non pas politique, mais spirituel : celui de l'Église. C'est par le baptême et l'eucharistie que se réalise la réunification de l'humanité divisée dans le nouvel Adam : le Christ. Il est facile de comprendre la parenté que certains ont cru voir, à cette époque, entre le christianisme et le gnosticisme (au point de confondre certains gnostiques eux-mêmes) : le Christ n'est-il pas ce dieu étranger, venu délivrer l'humanité de la tyrannie du mauvais dieu? La doctrine d'Origène porte flanc à cette interprétation, reconnaît

³⁵⁹ (63 av. J.-C. - 14 apr. J.-C.)

³⁶⁰ Joseph RATZINGER, *L'unité des nations, la vision des Pères de l'Église*, Traduit de l'allemand par L. Le Garsmeur, N. Télisson et E. Iborra, Paris, Éditions de l'homme nouveau, 2011 [1971], p.26

Ratzinger. Selon ce théologien d'Alexandrie, la division de l'humanité en nations est une punition de Dieu. Chacune d'elle est d'ailleurs sous l'influence d'un archonte (démon) qui lui inspire un droit pervers. De plus, le baptême place le chrétien sous l'influence du seul seigneur légitime, le Christ, et nécessite donc, pour le nouveau baptisé, qu'il se retire de la vie politique (particulièrement de la magistrature et de l'armée). Mais la ressemblance avec le gnosticisme s'arrête là. Car si Origène considère négativement l'ordre politique, il n'en va pas de même de l'ordre naturel, qui est bon. Origène, explique Ratzinger, remarque l'existence de deux lois : « la loi de nature, qui remonte à Dieu, et la loi écrite des différents États. En cas de conflit, la loi de nature doit naturellement l'emporter. »³⁶¹ La méfiance d'Origène à l'encontre du pouvoir politique est donc, en fin de compte, plus proche de celle des philosophes que des gnostiques. Les chrétiens refusent en effet de voir le cosmos comme fondamentalement mauvais :

Ainsi la révolution chrétienne se trouvait étroitement liée à l'opposition philosophique qui incarnait la résistance de la loi naturelle contre l'arbitraire autocratique des puissances politiques. La révolution chrétienne n'apparaît donc pas comme une attaque contre le cosmos en tant que tel, mais elle se réalise finalement – comme l'opposition philosophique d'ailleurs – en fonction des besoins authentiques de cet ordre du monde.³⁶²

Soulignons ici à grands traits cette référence à la loi naturelle que Ratzinger identifie comme étant au cœur de la position chrétienne dans son rapport avec le monde politique dès les premiers siècles. L'Église et l'État ne peuvent fusionner, mais ils ne sont pas l'antithèse l'un de l'autre. Le point de contact est à chercher dans le domaine moral. L'Église témoigne de la bonté de la création (la nature), dont l'ordre est une référence pour l'État. Ainsi, écrit plus loin Ratzinger, la radicalité de la pensée d'Origène n'interdit pas une conception positive du rapport entre l'Église et l'État :

Ce oui fondamental à la « nature » et au cosmos adoucit à ce point la radicalité eschatologique du propos qu'il apparaît comme un point de départ pour l'établissement d'une paix entre l'Église et le monde avant la venue de l'*eschaton*, même si Origène ne fut pas amené à concevoir les conditions d'un tel ordre réconcilié.³⁶³

³⁶¹ *Ibid.*, p.71

³⁶² *Ibid.*, p.72

³⁶³ *Ibid.*, p.77

Chez saint Augustin, Ratzinger relève aussi une dimension « révolutionnaire » face à l'ordre social, qui se tempère elle aussi par sa référence à l'ordre moral naturel. Augustin, rappelle le théologien allemand, affirmait avec netteté la priorité de la rationalité philosophique sur les « stériles éloges des lois et institutions de nos ancêtres »³⁶⁴. C'était en effet le mal des religions politiques que d'entretenir un mythe au nom de l'ordre public. Citant Scévola, jurisconsulte du II^e siècle arguant que les vérités religieuses ne devaient pas être connues de la multitude, Augustin déplore : « Il pense donc qu'il est plus avantageux aux États de se tromper en matière de religion. »³⁶⁵

La critique de saint Augustin à l'endroit de l'ordre politique romain est déjà plus spécifique que celle d'Origène : c'est le mensonge du culte politique qui est diabolique, non pas la politique elle-même. D'ailleurs l'exemple des empereurs chrétiens – Constantin et Théodose – inconnus d'Origène, sont une preuve, pour Augustin, que la politique peut aussi servir la justice. C'est donc encore une fois dans le champ de la moralité que la valeur du politique se mesure, une valeur qui n'ignore jamais que les réalités terrestres sont de « second rang »³⁶⁶ par rapport à la Cité céleste vers laquelle chemine le peuple de Dieu.

La leçon que retient Ratzinger de cette période patristique est claire : le christianisme renverse le culte politique fondé sur le mensonge et l'ignorance pour le remplacer par un ordre fondé sur une philosophie capable de discerner le bien³⁶⁷. Comme le souligne François Bousquet, cette lecture montre que Ratzinger a un « grand souci d'éviter toute disjonction entre raison et piété.»³⁶⁸ Si le processus d'apprentissage moral nécessite le support de la piété (humilité et reconnaissance de la nature créée de l'espèce humaine), cette piété ne saurait remplacer ni mettre entre parenthèses le processus philosophique de reconnaissance des valeurs morales.

³⁶⁴ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Aigle, FV Éditions, 2016 [426], p.15

³⁶⁵ *Ibid.*, p.128

³⁶⁶ Joseph RATZINGER, *L'unité des nations* [...] p.106

³⁶⁷ Dans le même sens, Ratzinger relève également cette affirmation de Tertullien : « Le Christ s'est désigné comme la Vérité et non pas comme la Coutume. » cité dans Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* [...] p. 83

³⁶⁸ François BOUSQUET, « Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 239. No. 2, 2006, p. 19 à 43

4.2.2 TROIS PRINCIPES SUR L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

On retrouve dans le cours de 1962 le fondement des grands principes de la pensée politique de Joseph Ratzinger, développés et actualisés notamment dans ces deux textes ultérieurs: *Démocratie pluraliste et orientation chrétienne* (1984) et *La religion chrétienne au secours de la démocratie* (1992). Ces principes, nous pouvons les résumer en trois points :

- 1 Le premier est **le rejet de toute théologie politique et de toute forme de millénarisme** :
« [le christianisme] a insisté, dès le début, sur la nécessité de laisser l'élément politique à l'intérieur de la sphère de la rationalité et de la morale. »³⁶⁹ La norme, pour l'action politique, est la loi naturelle et non l'accomplissement de l'espérance eschatologique.
- 2 La loi naturelle étant la norme de l'action politique, il s'en suit nécessairement que « l'acte fondamental qui permet le développement et la survie de sociétés justes est l'éducation de la morale, dans laquelle l'homme apprend à utiliser sa liberté. »³⁷⁰ Or pour Ratzinger, nous l'avons vu, cette formation de la conscience morale suppose une source externe qui exerce une fonction « maïeutique ». Le second principe est donc : **La nécessité d'une autorité morale extérieure à l'État**. Ratzinger suit ici la thèse de Böckenforde, qu'il résume en ces termes :

L'État moderne est une *societas imperfecta* – imparfaite non seulement dans le sens où ses institutions demeurent tout aussi imparfaites que ses membres, mais aussi dans le sens où elle a besoin de forces qui sont extérieures à elle, afin de pouvoir subsister elle-même.³⁷¹

- 3 Troisième principe : **la nécessité du témoignage public de l'Église**. L'Église, en tant que réalité spirituelle orientée vers la Cité éternelle, mais aussi en tant que porteuse de la révélation du *Logos* fait chair, représente cette extériorité nécessaire à l'État. En tant que porteuse de l'espérance eschatologique, elle manifeste la relativité du pouvoir temporel qui empêche toute absolutisation de l'État. En tant que religion du *Logos* fait chair, elle est « maîtresse de vérité »³⁷², tout en demeurant extérieure aux structures temporelles. Malgré

³⁶⁹ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p.283

³⁷⁰ *Ibid.*, p.286

³⁷¹ *Ibid.*, p. 227

³⁷² « De par la volonté du Christ, en effet, l'Église catholique est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'exprimer et d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ, en même temps que de déclarer et de confirmer, en vertu

ses défaillances historiques et avec toute la prudence que ce rôle doit être exercé, l'Église ne peut renoncer à parler avec autorité dans la sphère publique : « si l'Église renonce à cette revendication, elle ne fait plus pour l'État ce dont celui-ci a justement besoin. »³⁷³

Enfin, sur le rapport entre l'Église et l'État, nous pourrions formuler cet « axiome » de la pensée ratzinguérienne : Ce que l'Église perd ou délaisse, l'État le prend. Certes, l'inverse peut être vrai, mais comme l'histoire le montre, sans volonté délibérée de se tourner vers l'Église, la balance bascule nécessairement du côté de l'État. Si l'Église ne manifeste plus la finalité eschatologique de l'existence humaine et si elle renonce à son rôle public d'éducatrice de la conscience, ce rôle échoit nécessairement – volontairement ou non – entre les mains du souverain temporel. Pour Ratzinger, le maintien de cette dualité féconde entre l'Église et l'État, représente la condition de la liberté et l'antidote au totalitarisme – sournois ou déclaré – de l'État hostile à la religion :

Quand l'Église elle-même devient État, la liberté se perd. Mais il est également vrai que la liberté se perd quand l'Église est supprimée comme entité publique et jouissant d'une influence publique. Dans ce cas, en effet, c'est l'État seul qui revendique l'élaboration des fondements de la morale. Dans le monde profane post-chrétien, il ne le fait plus sous la forme d'une autorité sacrée, mais d'une autorité idéologique. En d'autres termes, l'État devient parti. Puisqu'il ne peut plus y avoir en face de lui d'instance à un niveau indépendant, il redevient une instance totalisante. L'État idéologique est totalitaire. Il doit obligatoirement devenir idéologique, s'il n'existe plus en face de lui une autorité de la conscience, libre et publiquement reconnue. La totalité, le système totalitaire sont inévitables quand ce dualisme n'existe pas.³⁷⁴

C'est donc la nécessité de cette dualité qui fonde le regard positif de Joseph Ratzinger sur la démocratie libérale. En effet, si le théologien allemand dénonce avec force les dérives de la modernité, notamment en ce qui concerne la coupure du lien reliant l'homme à l'ordre naturel et à la transcendance, il n'en demeure pas moins attaché au modèle de la démocratie libérale, dans lequel l'Église peut jouer son rôle d'éducatrice de la conscience tout en évitant toute forme de confusion avec les structures étatiques. Cette alliance avec la démocratie libérale demeure évidemment prudente : Pour reprendre la distinction que fait Catherine Audard, Ratzinger est

de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme. » CONCILE VATICAN II, *Dignitatis Humanae*, 7 décembre 1964, No. 14

³⁷³ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p.288

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 218

indubitablement plus proche du « libéralisme de la liberté » que du « libéralisme du bonheur »³⁷⁵. Conjuguer ce libéralisme avec la pensée catholique est néanmoins une originalité caractéristique de la pensée de Joseph Ratzinger, même s'il reprend, comme nous le verrons dans les prochaines pages, certaines des grandes idées de Jacques Maritain.

4.3 L'INFLUENCE DE JACQUES MARITAIN

On pourrait douter qu'il soit pertinent d'ajouter Jacques Maritain parmi les influences de la pensée politique de Joseph Ratzinger. Après tout, on ne trouve guère qu'une seule référence importante à Maritain dans les écrits de Ratzinger et encore, celui-ci n'est pas cité directement, mais à travers un ouvrage du philosophe italien Vittorio Possenti. Qui plus est, aucun des auteurs ayant étudié la pensée de Joseph Ratzinger ne cite Maritain comme influence déterminante. Néanmoins, la référence que fait Ratzinger à Maritain mérite qu'on s'y attarde. À propos des fondements de la démocratie, il écrit :

L'étendue des théories acceptables irait donc de Maritain à Popper, où Maritain représente la confiance maximale dans l'évidence rationnelle de la vérité morale, tandis que, chez Popper, nous nous trouvons devant un minimum à peine suffisant pour éviter la chute dans le positivisme.³⁷⁶

Ouvrons une brève parenthèse sur la mention de Karl Popper. Cette mention est significative, Popper ayant lui-même été un défenseur du libéralisme politique et membre de la Société de Mont Pèlerin fondée en 1947. Elle témoigne d'une proximité de Ratzinger avec la pensée libérale, proximité que l'on constatera dans d'autres écrits sur lesquels nous reviendrons.

Concernant Maritain, nous voyons que Ratzinger le reconnaît donc malgré tout comme une référence importante. Il vaut donc la peine de s'attarder à la figure intellectuelle incontournable de Jacques Maritain et de son héritage intellectuel.

³⁷⁵ La distinction entre ces deux types de libéralisme a été expliquée dans le chapitre deux.

³⁷⁶ Joseph RATZINGER, « La religion chrétienne au secours de la démocratie » [1992] in *La communion de Foi** Discerner et agir* [...] p.176

4.3.1 LA « NOUVELLE CHRÉTIENTÉ » DE JACQUES MARITAIN

Deux dates peuvent être retenues pour dresser un portrait rapide du personnage : 1906 et 1926. La date première correspond à la conversion de Maritain. Sa découverte de la foi chrétienne correspond à un passage de la pensée marxiste à la tradition philosophique catholique, particulièrement le thomisme, remis à l'avant-scène depuis la publication de l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) par Léon XIII. Dans le contexte de la loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État, Maritain gravite alors, comme beaucoup d'intellectuels catholiques français, autour du mouvement de Charles Maurras (1868 - 1952), l'Action française, d'orientation monarchiste et contre-révolutionnaire. Durant cette période, la pensée de Maritain exprime un rejet clair des idées politiques et philosophiques modernes.

En 1926 toutefois, l'Action française est condamnée par le pape Pie XI. Rome voit en effet dans ce mouvement une dangereuse subordination du spirituel au politique : Maurras, agnostique, ne voyait dans le catholicisme qu'un moyen de restaurer la monarchie. À deux reprises, en 1927, Maritain rencontre le pape qui lui explique les raisons de la condamnation. C'est l'occasion d'une réorientation déterminante de sa pensée. Philippe Chenaux résume :

Dans le cas de Maritain, la condamnation de l'Action française serait le point de départ d'une réflexion renouvelée sur les rapports entre le spirituel et le temporel ou, si l'on préfère, sur les exigences du spirituel en matière temporelle. Cette réflexion a débouché, au milieu des années 30, sur le projet d'une « nouvelle chrétienté » qui allait devenir l'horizon de la pensée catholique jusqu'au concile Vatican II.³⁷⁷

Que recouvre cette idée de « nouvelle chrétienté » ? Il s'agit essentiellement de récupérer l'idée médiévale de chrétienté, particulièrement le principe théologique de primauté du spirituel sur le temporel, tout en rejetant l'option théocratique, ou l'unité sacrale du spirituel et du temporel. Maritain continue donc de s'opposer à « l'hérésie la plus généralisée et la plus acceptée des Temps modernes »³⁷⁸, à savoir la primauté du politique – introduite par Machiavel et théorisée, comme nous l'avons vu, par Hobbes, Rousseau et leurs successeurs. Toutefois, il s'ouvre aux idées modernes de la démocratie et des droits de l'homme, dont il cherchera à démontrer leurs origines chrétiennes. Cette réconciliation entre christianisme et modernité s'opère plus

³⁷⁷ Philippe CHENAUX, « *Humanisme intégral* » (1936) *Jacques Maritain*, Paris, Éditions du Cerf, Paris, 2006, p.23-24

³⁷⁸ *Ibid.*, p.57

particulièrement dans un voyage aux États-Unis, où il se rend en 1940. Il y expérimente la « démocratie concrète, existentielle »³⁷⁹, dans laquelle il reconnaît l'esprit évangélique. Contrairement à l'antichristianisme de la Révolution française, Maritain voit également dans la Déclaration d'indépendance américaine, inspirée de John Locke, une perspective « plus près du caractère originellement chrétien des droits humains. »³⁸⁰

La « nouvelle chrétienté », ou « chrétienté profane » par opposition à « chrétienté sacrale », que propose Maritain se veut également compatible avec la laïcité. L'État n'est plus le bras séculier de l'Église, mais une entité autonome qui collabore avec l'Église de façon indirecte, notamment en intégrant les activités chrétiennes (enseignement, œuvres de charité) dans ses activités temporelles. Elle est également compatible avec les libertés individuelles qu'elle valorise au nom de l'« extraterritorialité de la personne à l'égard des moyens temporels et politiques »³⁸¹. Elle est démocratique, au nom de la « parité d'essence »³⁸² entre gouvernants et gouvernés et, enfin, elle est fraternelle et pluraliste.

Pour Maritain, en effet, la pluralité des croyances est une caractéristique des sociétés modernes que son idée de « nouvelle chrétienté » ne saurait renier. En récusant toute forme de relativisme, il applique néanmoins une distinction importante entre les principes idéologiques et les principes pratiques. Dans la sphère de l'action temporelle, l'essentiel est l'adhésion aux « valeurs humaines dont l'Évangile nous a fait prendre conscience » et qui sont en même temps indispensables à la vie des sociétés démocratiques : « la dignité et les droits de la personne, le caractère d'obligation morale inhérent à l'autorité, la loi de l'amour fraternel et la sainteté du droit naturel »³⁸³. Le consensus fondé sur ces valeurs chrétiennes peut ainsi mettre au second plan la question du fondement de ces mêmes valeurs : chrétiens comme non-chrétiens pouvant en effet les reconnaître « selon leur perspective propre »³⁸⁴. Il est intéressant de remarquer ici la ressemblance entre l'idée de Maritain et celle de « consensus par recoupement » proposée par Rawls. Pour Maritain, l'important est toutefois de démontrer qu'une société « vitalement chrétienne » ne nécessite aucunement d'accorder un privilège légal quelconque à l'Église et à ses

³⁷⁹ *Ibid.*, p.26

³⁸⁰ *Ibid.*, p.25

³⁸¹ *Ibid.*, p.59

³⁸² *Ibid.*, p.60

³⁸³ Jacques MARITAIN, *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005 [1942], p. 145

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 145

membres, par plus qu'elle ne nécessite de prolongement temporel au pouvoir spirituel de l'Église :

Ce n'est pas en vertu d'un système de privilèges et de moyens de contrainte externe et de pression, c'est en vertu de forces internes développées au sein du peuple et émanant de lui, en vertu du dévouement et du don de soi des hommes qui se mettraient au service de l'œuvre commune et dont l'autorité morale serait librement acceptée, en vertu des institutions, des mœurs, et des coutumes, qu'une telle société politique pourrait être appelée chrétienne, non dans ses apparences, mais dans sa substance.³⁸⁵

Si Maritain se défendait d'opérer une rupture avec la tradition catholique, il est évident que sa pensée impliquait une réforme importante des rapports entre l'Église et l'État, réforme que ses détracteurs ne manqueront pas de dénoncer. Il n'en demeure pas moins que ses principaux ouvrages, *Humanisme intégral* (1936), *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), *Christianisme et démocratie* (1942) et *L'Homme et l'État* (1951) marqueront durablement la pensée de son époque, tant sur le plan politique que religieux. Alcide de Gasperi et Robert Schuman, figures emblématiques de la démocratie chrétienne de l'après-guerre, reconnaîtront l'influence qu'a exercée Maritain sur leur propre pensée politique.

Maritain fut également impliqué de près dans la rédaction de la *Charte universelle des droits de l'homme* de 1948. Comme le souligne Puppinck, la rédaction de la Charte de 1948 représenta une sorte de compromis pragmatique entre deux philosophies diamétralement opposées : celle de l'individualisme désincarné représenté par Julian Huxley³⁸⁶ et celle du personnalisme et de la loi naturelle représentée par Jacques Maritain. Selon Puppinck, dans la Charte de 1948, l'influence de ce dernier courant philosophique est évidente, même si la référence à la loi naturelle n'est pas explicite en raison de l'influence exercée par le courant opposé:

L'homme de 1948 n'est plus celui de 1789. Il n'a pas qu'une patrie, mais aussi et d'abord une famille, une religion, un métier, une habitation, et ses droits protègent l'exercice des facultés par lesquelles il vit, s'humanise et se perfectionne en tant qu'être – vivant – social – spirituel. La liste des droits de l'homme n'a pas été « invitée », elle a été déduite des caractères de la personne humaine. Les droits de l'homme servent donc à soutenir l'humanisation de chaque personne et protégeant sa vie physique, sociale et spirituelle.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 146

³⁸⁶ Huxley fut le premier directeur général de l'UNESCO entre 1946 et 1948

Alors que la Déclaration de 1789 ne reconnaissait ni ne protégeait la famille, le mariage ou la religion, celle de 1948 reconnaît à l'inverse en la famille la cellule fondamentale de la société et garantit le droit de se marier et de fonder une famille, ainsi que la liberté de conscience et de religion.³⁸⁷

Quant à l'influence de Maritain sur l'Église, et plus particulièrement sur le Concile Vatican II, elle est tout aussi incontestable, notamment concernant la définition de la mission spirituelle de l'Église et le rôle des laïcs dans les affaires temporelles, mais aussi, et surtout, concernant la rédaction de *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse.

S'il est possible de dégager un trait essentiel de la proposition de Maritain, il s'agit sans doute d'avoir tenté de réconcilier l'idée de société chrétienne et les paramètres de la démocratie moderne. C'est par le rayonnement de la vérité morale, par le témoignage et l'action concrète des chrétiens, que les valeurs essentielles à la vie démocratique doivent se manifester, dans une voie qui se veut mitoyenne entre le laïcisme anti-religieux et l'État confessionnel.

4.3.2 LE REJET DE L'ÉTAT CONFESSIONNEL

L'influence de Maritain sur la pensée catholique du XX^e siècle est majeure. Voilà pourquoi il est possible d'affirmer que les grandes orientations maritainiennes ont eu une influence sur la pensée de Joseph Ratzinger, malgré la quasi-absence de références directes à Maritain dans l'œuvre du théologien allemand. Parmi ces orientations maritainiennes que l'on retrouve chez Ratzinger, on retrouve notamment le rejet de l'État confessionnel, la référence à la démocratie américaine et la compréhension des droits de l'homme comme relevant de la loi naturelle.

Cette influence de Maritain, on la retrouve notamment dans un texte de Ratzinger, écrit un an seulement avant son élection pontificale, à l'occasion du soixantième anniversaire du débarquement de Normandie, le 6 juin 1944. Rappelant les grandes figures politiques de l'Après-guerre – Churchill, Adenauer, Schuman et De Gasperi – Ratzinger écrit :

Disons-le ouvertement : ces hommes politiques ont puisé leur idée morale de l'État, de la paix et de la responsabilité dans leur foi chrétienne [...]. Ils ne voulaient pas construire un État confessionnel, mais un État formé par la raison éthique ; cependant leur foi les avait aidés à rétablir et à remettre en vie la raison asservie et dénaturée par la tyrannie idéologique. Ils ont fait une politique de la raison – de la

³⁸⁷ Grégor PUPPNICK, *Les droits de l'homme dénaturé* [...] p. 72

raison morale ; leur christianisme ne les avait pas éloignés de la raison, mais il avait plutôt éclairé leur raison.³⁸⁸

On perçoit, dans ce texte, l'admiration de Ratzinger pour cette génération d'hommes politiques qui ont permis à l'Europe de vivre « une période de paix comme notre continent ne l'a guère connu dans toute son histoire pour un temps aussi long. »³⁸⁹ Ce qui est également manifeste est la référence à la période historique où est née la démocratie chrétienne, d'inspiration maritainienne. Une période où, comme le souligne Ratzinger, on ne cherchait pas à « construire un État confessionnel, mais un État formé par la raison éthique. » Cette référence à la démocratie chrétienne sera d'ailleurs reprise par Ratzinger, devenu pape Benoît XVI, dans un discours proposant une juste herméneutique du Concile Vatican II, notamment sur la liberté de religion :

Dans la période entre les deux guerres mondiales et plus encore après la Seconde Guerre mondiale, des hommes d'État catholiques avaient démontré qu'il peut exister un État moderne laïc, qui toutefois, n'est pas neutre en ce qui concerne les valeurs, mais qui vit en puisant aux grandes sources éthiques ouvertes par le christianisme.³⁹⁰

Cet idéal d'un État non confessionnel, mais néanmoins enraciné dans l'éthique chrétienne, on le retrouve dans le regard étonnamment positif de Ratzinger sur la laïcisation et la sécularisation de l'État moderne. Si Ratzinger s'oppose évidemment au « laïcisme idéologique » qui voudrait fonder un État « coupé de toutes les racines historiques », il interprète néanmoins la foi chrétienne dans un sens favorable au développement de l'État séculier. Il écrit :

La foi chrétienne a supprimé – sur la base du chemin de Jésus – l'idée de la théocratie politique. Elle a – en termes modernes – établi la sécularité d'un État dans lequel les chrétiens cohabitent, dans la liberté, avec des tenants d'autres convictions, une cohabitation ayant pour base, du reste, la responsabilité morale commune qui est donnée par la nature de l'homme, par la nature de la justice. [...] Les tentations de Jésus ont finalement pour motif cette distinction, le rejet de la théocratie politique, la relativité de l'État et le droit propre de la raison, en même temps que la liberté du choix, qui est garantie à tout homme. En ce sens, l'État laïc est un résultat de la décision chrétienne fondamentale, même s'il a fallu une longue lutte pour en comprendre toutes les conséquences. Ce caractère

³⁸⁸ Joseph RATZINGER, « À la recherche de la paix » [2004] in *La communion de Foi** Discerner et agir [...]* p. 229

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 228

³⁹⁰ BENOÎT XVI, « Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël », Salle Clémentine, 22 décembre 2005

séculier, « laïc », de l'État inclut en son essence cet équilibre entre raison et religion que j'ai essayé de montrer auparavant.³⁹¹

Dans un autre texte, Ratzinger va jusqu'à qualifier de « regrettable » le fait que le christianisme ait pu devenir au cours de son histoire, une religion d'État :

It is in this sense, the Enlightenment has a Christian origin, and it is not by chance that it was born specifically and exclusively within the sphere of the Christian faith, in places where Christianity, contrary to its own nature, had unfortunately become mere tradition and the religion of the state.³⁹²

En rejetant l'État confessionnel, à la suite de Maritain, Ratzinger se rapproche d'une façon évidente de la démocratie libérale comme modèle d'organisation politique et sociale. C'est ce que montre en effet son regard positif sur l'expérience américaine.

4.3.3 LA DÉMOCRATIE AMÉRICAINE

Il a été question précédemment de la conception « nihiliste » de la liberté, critiquée par Ratzinger. Or, parallèlement à ce courant radical de la pensée politique moderne, niant l'existence de la loi naturelle, un autre courant s'est également formé souligne le théologien allemand : « le courant anglo-saxon, plus naturaliste, qui tend à la démocratie constitutionnelle comme seul système de liberté réaliste. » Ce courant est différent de son vis-à-vis précisément en ce sens que les droits revendiqués pour l'homme sont fondés sur une conception métaphysique de la nature humaine. Ratzinger écrit :

S'il est question ici de la nature, il ne s'agit pas d'un système biologique, mais plutôt de l'affirmation qu'avant tout ordre social l'homme lui-même a des droits de par sa nature. En ce sens, l'idée de droit de l'homme est avant tout une idée révolutionnaire : elle s'oppose à l'absolutisme, à l'arbitraire de la loi positive. Mais elle est aussi une idée métaphysique : dans l'être lui-même gît une exigence éthique et juridique. Il n'est pas pure matérialité que l'on peut modeler suivant ses fins. La nature porte en elle l'esprit, elle porte l'ethos et la valeur. Dans son principe, il s'agit absolument du concept de nature du Romains 2, inspiré par les stoïciens et transformé par une théologie de la création [...]³⁹³

³⁹¹ Joseph RATZINGER, « À la recherche de la paix » [...] p. 238

³⁹² Joseph RATZINGER, *Christianity and the Crisis of Cultures*, Traduit par B. McNeil, San Francisco, Ignatius Press, 2006, p. 48

³⁹³ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 212

On reconnaît aisément dans ce « courant anglo-saxon » dont parle Ratzinger celui que nous avons déjà identifié au chapitre deux, dont Locke est le principal représentant et qui est fondé, selon la définition de Catherine Audard, sur « une thèse métaphysique et religieuse qui fait de la nature humaine un concept normatif, moral et politique. »³⁹⁴ Il est significatif que Ratzinger prenne la peine de distinguer ce courant de la pensée moderne et de le relier à la tradition de la loi naturelle qu'il défend lui-même.

Malgré tout, ce « courant anglo-saxon » n'est pas accepté sans nuances, notamment en raison de la polarisation qu'il opère entre l'individu et la collectivité :

Ce que l'on entend par la nature de l'homme, c'est d'abord qu'il a des droits contre la communauté, des droits qui doivent être protégés de la communauté : l'institution apparaît comme le pôle opposé à la liberté, dont l'individu doit être totalement émancipé.³⁹⁵

Un tel individualisme risque de perdre de vue le fait que les droits de l'individu ne sont pas les seuls principes éthiques qu'il soit possible d'extraire de la loi naturelle. Pour Ratzinger, le bien commun est aussi – et même d'abord – fondé sur la reconnaissance de la nature relationnelle et communautaire de l'homme. Il se fait ainsi proche de la pensée d'Edgar Morin, lequel insiste sur cette indispensable dimension « reliante » de l'éthique : « Tout regard sur l'éthique doit percevoir que l'acte moral est un acte individuel de reliance: reliance avec un autrui, reliance avec une communauté, avec une société et, à la limite, reliance avec l'espèce humaine. »³⁹⁶

Toujours est-il qu'aux yeux de Ratzinger, l'expérience historique de la démocratie constitutionnelle anglo-saxonne demeure positive et qu'en cela aussi, on peut discerner l'influence indirecte de Maritain. Citons un extrait où cette vision positive de la démocratie américaine se manifeste nettement:

À cet égard, l'analyse de Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique* m'a toujours beaucoup impressionné. Ce grand penseur politique considérant comme condition essentielle de la pérennisation de cet ensemble en fait fragile, et rendant possible un ordre de liberté dans le cadre d'une liberté vécue collectivement, le fait que l'Amérique était

³⁹⁴ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.59

³⁹⁵ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 212

³⁹⁶ Edgar MORIN cité par Marcel BOLLE DE BAL, « Éthique de reliance, éthique de la reliance : une vision duelle illustrée par Edgar Morin et Michel Maffesoli », *Nouvelle revue de psychologie*, Vol. 2, No. 8, 2009, p.189

animée par une conviction moralement fondamentale nourrie par le christianisme protestant donnant alors ses structures porteuses aux institutions et aux mécanismes démocratiques.³⁹⁷

La référence à ce même courant de la politique moderne sera reprise dans le discours de Benoît XVI à la curie romaine, en décembre 2005. Parlant de l'évolution parallèle de la doctrine catholique et de la modernité permettant un certain rapprochement à l'époque contemporaine, le pape mentionne :

On se rendait compte que la révolution américaine avait offert un modèle d'État moderne différent de celui théorisé par les tendances radicales apparues dans la seconde phase de la Révolution française.³⁹⁸

Ici encore, la distinction entre les deux courants de la modernité politique est soulignée. Pour Ratzinger – Benoît XVI, la démocratie américaine est la preuve que le catholicisme peut s'acclimater à une culture politique résolument non confessionnelle. Dans une culture politique assumant « a rigid dogma of separation between church and state », écrit-il encore, les catholiques américains ont tourné le dos à l'idée de religion d'État :

[...] American Catholics have incorporated the traditions of the free church regarding the relationship between the Church and politics, believing that a Church that is separate from the state better guarantees the moral foundation of the country. Hence the promotion of the democratic ideal is seen as a moral duty that is in profound compliance with the faith. In this position we can rightly see a continuation, adapted to the times, of the model of Pope Gelasius described earlier.³⁹⁹

Rappelons que le pape Gélase 1^{er} (mort en 496) est en effet reconnu pour avoir formulé une définition de la distinction chrétienne entre le pouvoir temporel et spirituel dans une lettre écrite en 494 à l'empereur Anastase 1^{er}. Cette définition, écrit notamment Benson, serait demeurée la norme dans la chrétienté, avec évidemment des variations d'interprétations, au moins jusqu'à la Querelle des investitures (XI^e et XII^e siècles). Dans sa lettre à l'empereur Anastase, le pape Gélase écrit :

There are two things august emperor, by which this world is chiefly ruled, the consecrated authority of the bishops and the royal power. [...] Mindful of human frailty, Christ regulated with marvelous direction what would serve

³⁹⁷ Joseph RATZINGER, « La liberté, le droit et le bien » [...] p.21

³⁹⁸ BENOÎT XVI, « Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine [...] »

³⁹⁹ Joseph RATZINGER et Marcello PERA, *Without Roots, The West, Relativism, Christianity, Islam*, Traduit par M.F. Moore, New York, Basic Books, 2006, p.71

the salvation of his people. Thus He separated the offices of the two powers in accordance with their own functions and separate dignities, wanting his people to be saved by a healing humility, and not snatched away again by human pride, so that Christian emperors would need pontiffs for eternal life, and pontiffs would use imperial regulations for the conducts of temporal affairs.⁴⁰⁰

Selon la doctrine gélasienne, le principe distinguant le pouvoir de l'Église de celui de l'État n'est pas à chercher dans l'existence d'un espace qui échapperait, pour ainsi dire, à l'autorité divine et dans lequel pourrait se construire une autorité humaine indépendante. C'est la foi elle-même, qui demande la séparation des deux pouvoirs – en raison de l'orgueil humain. C'est pourquoi, même lorsque Ratzinger fait référence à une séparation « rigide » entre l'Église et l'État, telle que comprise par la démocratie américaine, cette séparation n'est jamais synonyme de sécularisme absolu. Elle est au contraire comprise comme une exigence de la foi et des bases morales de la société. La référence que fait Ratzinger aux démocraties chrétiennes de l'après-guerre, en Europe, suit la même logique : il s'agit d'une laïcité comprise à partir de la foi chrétienne et de la loi naturelle et non pas contre celles-ci. En revanche, elle exclut toute volonté de faire directement dériver le droit de la Révélation. C'est la loi naturelle, comme le proposaient déjà Origène et saint Augustin – dans l'interprétation qu'en fait Ratzinger – qui doit servir de référence objective à l'État.

On constate donc que chez Joseph Ratzinger, les institutions de la démocratie constitutionnelle – qui sont celles de la démocratie libérale et qui exigent la séparation de l'Église et de l'État – peuvent être pleinement compatibles avec la foi chrétienne, à condition qu'existe une culture par laquelle l'homme n'est pas coupé de Dieu, une culture qui permet l'application des trois principes identifiés à la section précédente.

Nous avons relevé l'influence de Maritain sur la pensée catholique au XX^e siècle, influence à laquelle Ratzinger n'a évidemment pas été imperméable. Il serait toutefois injuste de ne pas souligner également l'originalité de la pensée de Ratzinger sur le thème de la laïcité et du rapport entre l'Église et l'État. En effet, au regard favorable à l'égard de la laïcité que Maritain a incontestablement légué à Ratzinger, fut-ce indirectement, il faut ajouter la somme de ce que nous avons déjà souligné au chapitre quatre et au début du présent chapitre : le fondement

⁴⁰⁰ Robert L. BENSON, « The Gelasian Doctrine : Uses and Transformations » in *La notion d'autorité au Moyen-Âge, Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 1978, p.14 à 17

anthropologique et théologique de la loi naturelle et l'influence de la pensée des Pères de l'Église sur les rapports entre l'Église et l'État. En rappelant la conception de la nature proposée par Ratzinger – une nature intelligible et porteuse d'un « devoir être » que la raison peut découvrir et choisir comme référence éthique – Brancaccio écrit : « Nous voyons ici un possible apport typiquement ratzingerien au thème des fondements du droit. »⁴⁰¹

Soulignons enfin qu'entre Maritain et Ratzinger existe une différence importante quant à l'évidence des valeurs chrétiennes dans la culture contemporaine. Évidemment, le contexte n'est plus le même, entre la fin de la Seconde guerre mondiale et le début du 20^e siècle. Il est toutefois important de souligner le contraste entre l'optimisme maritainien et le constat plus pessimiste de Ratzinger. Alors que le premier pouvait écrire que « tout indique qu'un grand renouvellement de l'esprit est en train de se produire, qui tend à ramener la démocratie à sa véritable essence et à purifier ses principes »⁴⁰², le second se voit plutôt comme le témoin d'une grande désillusion :

Il y a une ressemblance claire entre la situation d'aujourd'hui et le déclin de l'Empire de Rome. Dans ses derniers temps, Rome continuait de fonctionner comme une grande structure historique, mais en pratique elle était déjà en train de subsister sur des modèles destinés à tomber. Son énergie vitale avait été affaiblie.⁴⁰³

Or ce qui est significatif est que malgré cette différence flagrante de pronostic sur l'état du monde, l'adhésion à la démocratie n'est pas abandonnée par Ratzinger. Encore en 2004, lors de sa rencontre avec Habermas, il exprimait son « large accord » avec son interlocuteur, concernant le fonctionnement d'une démocratie libérale où les règles communes sont élaborées à partir du dialogue et de l'apprentissage mutuel des différentes composantes de la société⁴⁰⁴.

Le sombre pronostic que l'on retrouve parfois chez Ratzinger n'entame donc pas son adhésion à la démocratie, mais manifeste plutôt l'urgence que représentent l'éducation des consciences et la nécessité d'un travail « sobre » en faveur du bien commun. Comme il l'écrit encore dans *Spe Salvi* :

La liberté présuppose que, dans les décisions fondamentales, tout homme, chaque génération, est un nouveau commencement. Les nouvelles générations

⁴⁰¹ Francesco BRANCACCIO, *La laïcité, une notion chrétienne*, Paris, Cerf, 2017, p. 48

⁴⁰² Jacques MARITAIN, *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme* [...] p.51

⁴⁰³ Joseph RATZINGER et Marcello PERA, *Without roots* [...] p.66-67

⁴⁰⁴ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...] p.27

peuvent assurément construire sur la connaissance et sur l'expérience de celles qui les ont précédées, comme elles peuvent puiser au trésor moral de l'humanité entière. Mais elles peuvent aussi le refuser, parce que ce trésor ne peut pas avoir la même évidence que les inventions matérielles.⁴⁰⁵

Ainsi, conclut-il, la prise en compte de la liberté humaine et le choix en faveur du bien demeure la tâche fondamentale de toute société et la condition indispensable du bon fonctionnement des institutions politiques :

La condition droite des choses humaines, le bien-être moral du monde, ne peuvent jamais être garantis simplement par des structures, quelle que soit leur validité. [...] La liberté nécessite une conviction ; une conviction n'existe pas en soi, mais elle doit être toujours de nouveau reconquise de manière communautaire.⁴⁰⁶

La préoccupation de Joseph Ratzinger – Benoît XVI, pour l'avenir de la civilisation, menacé par le déclin moral de la société occidentale nous permet également de faire le rapprochement entre sa pensée politique et le « libéralisme de la liberté ».

4.4 RATZINGER ET LE « LIBÉRALISME DE LA LIBERTÉ »

Préserver la possibilité de cette « reconquête » morale qui incombe à chaque génération, éviter la perversion de l'autorité politique par l'idéologie et la négation du dualisme Église - État, voilà effectivement ce qui rapproche Joseph Ratzinger du « libéralisme de la liberté » dont nous avons parlé au chapitre deux. On peut établir un lien entre Ratzinger et le libéralisme de la liberté par la référence à Karl Popper que nous avons déjà évoquée.

Popper est en effet du nombre de ces penseurs libéraux – incluant notamment Raymond Aron, (1905 – 1983), Isaiah Berlin (1909 – 1997) et Friedrich Hayek (1899 – 1992) – ayant combattu, au cours du XX^e siècle, le rationalisme et la tendance du libéralisme à verser dans le socialisme. Audard précise :

Dans *La société ouverte et ses ennemis* (1945), Popper dénonce les esprits de système qui, de Platon à Marx et à Freud, nient la liberté humaine au profit d'une conception surhumaine et mystifiante, pathologique, de la raison, d'une raison pseudo-scientifique dont les arguments sont invérifiables,

⁴⁰⁵ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi* [...] No. 24

⁴⁰⁶ *Ibid.*, No.24

"infalsifiables". Un argument de même type dirigé contre le "scientisme" est présent chez Hayek, compagnon de route de Popper.⁴⁰⁷

Pour ces auteurs, le libéralisme ne s'accomplit pas en cherchant à construire un monde idéal, mais par sa capacité à résister à ce qui menace la liberté humaine. Or cette menace, croient-ils, provient justement de cette conviction selon laquelle la raison humaine serait capable de mettre en place un système résolvant la totalité des problèmes humains. S'ils ne sont pas tous radicalement hostiles à l'État providence, ils soulignent néanmoins la menace que peut représenter l'intervention étatique pour la survie des libertés. Disciples de Locke et de Tocqueville, ces libéraux partagent notamment sa méfiance à l'endroit du conformisme social et de la dictature de la majorité. La société libre nécessite donc non seulement la protection des libertés, mais encore une formation de l'individu permettant à celui-ci de préserver son autonomie.⁴⁰⁸

Ainsi, malgré son scepticisme à l'égard de la raison, le libéralisme de la liberté s'oppose au relativisme et soutient la nécessité de préserver une orientation morale pour préserver la liberté. Le manifeste de la Société du Mont-Pèlerin (1947), à laquelle appartenait Popper, affichait ainsi un attachement au pluralisme social tout en voyant dans le rejet de critères moraux absolus une menace à la société libre :

Les valeurs centrales de la civilisation sont en danger. Les conditions essentielles à la dignité de l'homme et à sa liberté ont déjà disparu de la surface de la terre sur d'immenses territoires. Sur d'autres, elles sont constamment menacées par le développement politique actuel. La situation de l'individu, comme celle des associations volontaires, est progressivement érodée par un pouvoir arbitraire en permanente extension. La conquête la plus précieuse de l'humanité, la liberté de presse et d'expression elle-même, est menacée par le progrès de croyances qui, se réclamant de la tolérance quand elles sont minoritaires, s'empressent de supprimer toutes les vues qui leur sont contraires quand elles se trouvent en position de pouvoir.

Le groupe soutient que ces développements ont été rendus possibles grâce à une conception de l'histoire qui rejette l'existence de critères moraux absolus et à des théories qui remettent en question la valeur de l'État de droit (the rule of law). Ils ont été renforcés par l'abandon de toute confiance dans la propriété privée et dans les marchés compétitifs. Or, sans ces institutions, il est difficile

⁴⁰⁷ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p.361

⁴⁰⁸ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 28, 89, 333 et 347

d'imaginer une société capable de protéger efficacement la liberté.⁴⁰⁹ [Nous ajoutons les italiques]

Soumission de l'individu et des associations de la société civile à un pouvoir qualifié d'« arbitraire », disparition des « critères moraux absolus », préservation de la « civilisation » : ne retrouvons-nous pas là plusieurs préoccupations de Joseph Ratzinger?

Cette proximité de Ratzinger avec le libéralisme de la liberté n'est évidemment pas sans tensions. En effet, comment conjuguer le scepticisme de ce courant avec la non-contradiction entre foi et raison que soutient Ratzinger? Certainement, il s'agit là de deux épistémologies radicalement différentes. Toutefois, le dualisme Église – État permet de résoudre cette problématique : Si l'Église évolue non pas sur le terrain de la légalité et du contrôle des institutions, mais de l'éducation et de la société civile, alors elle n'est plus concurrente de l'État, mais un vis-à-vis empêchant justement ce dernier de sombrer dans le travers totalitaire que redoute tant le libéralisme de la liberté. En refusant de voir l'État comme producteur de normes morales, Ratzinger rejoint effectivement le libéralisme de la liberté et incarne précisément ce que ce courant philosophique a besoin pour maintenir son idéal de société libre : une autorité publique non étatique, capable d'être porteuse de valeurs morales et religieuses favorisant le développement de la personne humaine et son autonomie.

Ce rapprochement entre Ratzinger et le libéralisme de la liberté est d'autant plus intéressant que la division au sein du libéralisme demeure actuelle. Richard Rorty, représente justement cet autre courant libéral, que Catherine Audard qualifie de libéralisme du bonheur, mais que Rorty lui-même appelle libéralisme pragmatique.

Rorty propose en effet l'idée selon laquelle la démocratie libérale peut désormais se passer de tout fondement philosophique. Il affirme clairement :

Truth, viewed in the Platonic way, as the grasp of what Rawls calls "an order antecedent to and given to us" is simply not relevant to democratic politics. So philosophy, as the explanation of the relation between such an order and human nature, is not relevant either.⁴¹⁰

La circularité dans laquelle est enfermée la pensée de Rorty est évidente. En soutenant que la question de la vérité philosophique sur la nature humaine est désormais sans importance, il

⁴⁰⁹ Cité par Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme?* [...] p. 349-350

⁴¹⁰ Richard RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* [...] p. 392

renvoie, comme dernière référence éthique, aux normes propres à chaque groupe humain. Son relativisme et son ethnocentrisme sont pleinement assumés. Or un tel renvoi peut servir d'échappatoire lorsqu'il s'agit d'une question morale qui se pose pour autrui, mais lorsque la question morale se pose à soi-même ou au groupe auquel on appartient, l'auto-référentialité n'est d'aucune utilité : elle ne propose qu'une non-réponse qui n'est satisfaisante pour personne.

Pour justifier sa position, Rorty évoque la critique post-moderne contre la pensée métaphysique. Ainsi, écrit-il, le libéralisme de la liberté (ou libéralisme absolutiste), en évoquant les droits inaliénables de la personne humaine, s'attache à une conception de la nature humaine que la pensée contemporaine aurait rendu impossible. Rorty considère que ce courant représente une « attempt to enjoy the benefits of metaphysics without assuming the appropriate responsibilities [...] »⁴¹¹ Cette critique marque un point contre le scepticisme des auteurs appartenant au libéralisme de la liberté. Comment, en effet, justifient-ils les absolus moraux nécessaires à la société libre tout en refusant la « responsabilité » d'en défendre les fondements métaphysiques? Il mérite d'être souligné que la circularité de la position de Rorty, mais également la critique qu'il adresse au libéralisme de la liberté ne fait que mettre en évidence la pertinence de la thèse ratzingerienne : l'État a besoin d'une référence extérieure à lui-même pour être véritablement au service de la liberté humaine. Pour Ratzinger, il s'agit là d'une des principales fonctions de la religion dans l'espace public.

Ce rapport entre Joseph Ratzinger et le libéralisme de la liberté prend forme dans la relation que le théologien allemand a entretenu avec le philosophe libéral et sénateur italien Marcello Pera (1943 -). Dans son ouvrage intitulé *Pourquoi nous devons nous dire chrétiens* (2008), Pera prend parti contre le courant dominant du libéralisme voulant, aujourd'hui, que l'État libéral soit, par définition, un État imperméable à toute influence religieuse. Pera met d'abord en évidence l'impossibilité qu'il y a à vouloir se définir à l'abri de toute doctrine religieuse sans finir par transformer sa pensée en une sorte de pseudo-religion⁴¹². Contre ce courant « laïc » – laïc étant compris ici dans un sens anti-chrétien et anti-clérical et non pas uniquement comme la séparation saine entre l'Église et l'État – Pera propose un retour aux sources du libéralisme, tel qu'on le retrouve notamment chez Locke et Jefferson, mais aussi dans la lignée de penseurs et d'hommes

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 382

⁴¹² Marcello PERA, *Pourquoi nous devons nous dire chrétiens. Le libéralisme, l'Europe et l'éthique*. Traduit de l'italien par C. Francillon, Paris, Parole et Silence, 2008, p. 33-37

politiques que nous avons évoqués plus haut : Popper et Hayek, Schuman, Adenauer et De Gasperi. Dans cette longue citation qui résume la thèse de Pera, nous retrouvons une perspective pleinement libérale, mais rejoignant tout à fait la perspective ratzingérienne que nous avons exposée jusqu'ici :

Les libéraux ne pourront maintenir le noyau de leur propre doctrine qu'à la condition de considérer ces droits comme un « don de Dieu », pour utiliser l'expression de Jefferson ; c'est-à-dire seulement si ces droits sont des droits des hommes *en tant qu'hommes* et non en tant que citoyens ; et pour cela, s'ils ne sont pas à la merci des législateurs, mais au contraire, antérieurs à leurs lois, c'est-à-dire *pré-politique*, donc *non* négociables et protégés *religieusement*.

Libéralisme et christianisme sont *congénères*. Ôtez au premier la foi du second, et il disparaîtra lui aussi. De cela, il existe une preuve théorique, au-delà de la preuve historique apportée par l'Europe devenue totalitaire quand de chrétienne elle s'est transformée en païenne et par les États-Unis qui n'ont jamais connu d'expérience totalitaire. Pour maintenir une société libérale et une société de libre marché, qui est un de ses principaux ingrédients, il y a besoin d'un *éthos* et de vertus. Il ne suffit pas d'avoir des instructions libres, des juges libres, une presse libre. Une libre société civile ne suffit pas non plus. Il faut qu'en son sein des principes et des valeurs soient respectés et respectés non comme des obligations légales extrinsèques, mais comme des coutumes personnelles et collectives (voilà pourquoi il n'est pas difficile d'exporter les institutions libérales mais ardu d'édifier une société libérale). [...]

Si nous faisons le bilan de tout cela, nous pouvons dire que, non seulement du point de vue historique, mais aussi du point de vue des fondements conceptuels de la doctrine, l'équation laïque doit être rejetée. Le libéral *est* chrétien. Il l'est même quand il ne le sait pas.⁴¹³

Pour compléter ce rapprochement entre la pensée de Ratzinger avec le courant du libéralisme de la liberté, il est pertinent de rappeler ici cette critique que formulait le théologien allemand contre une conception de la loi naturelle exagérément chargée de « contenus chrétiens », si bien que l'État « ne pouvait être accepté dans les limites de la "profanité" qui lui étaient essentiels. »⁴¹⁴

À quoi fait exactement référence Ratzinger dans cette critique? Nous avons laissé la question en suspens dans le chapitre précédent. Nous avons vu que, dans son dialogue avec Paolo Flores d'Arcais, Ratzinger déplore « un usage un peu excessif de la référence aux lois naturelles, dans la

⁴¹³ *Ibid.*, p. 50-51

⁴¹⁴ Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique* [...] p. 280

doctrine sociale de l'Église née à la fin du XIX^e siècle, et ensuite encore au XX^e siècle jusqu'au concile Vatican II. »⁴¹⁵ Or quelle est la différence majeure entre la doctrine sociale de la fin du 19^e, début du 20^e siècle et la doctrine sociale après Vatican II? Ne s'agit-il pas précisément de la fin de l'exigence que l'État serve à l'Église de bras séculier et la reconnaissance de la liberté religieuse comme un droit fondamental ? Nous retrouvons effectivement, dans certains documents de l'Église, une référence au droit naturel pour justifier l'idée d'État confessionnel. Citons par exemple l'encyclique du pape Léon XIII, *Immortale Dei* (1885) ou encore celle de Pie X, *Vehementer nos*, publiée en 1906, alors que la République française votait la Loi de séparation des Églises et de l'État (1905)

Si la nature et la raison imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré, parce que nous dépendons de sa puissance et que, issus de lui, nous devons retourner à lui, *elles astreignent à la même loi la société civile*. [Nous soulignons]⁴¹⁶

Nous la réprouvons et condamnons [c'est-à-dire la Loi de 1905] comme violant le *droit naturel*, le droit des gens et la fidélité due aux traités, comme contraire à la constitution divine de l'Église, à ses droits essentiels, à sa liberté, comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Église a acquis à des titres multiples et, en outre, en vertu du Concordat. [Nous soulignons]⁴¹⁷

Sans nier à l'Église le droit de défendre ses acquis protégés par la loi, il est en effet probable que Ratzinger regrette un usage de la référence au droit naturel comme défense du statut temporel de l'Église comme religion d'État. Comme nous l'avons vu, cette interprétation serait pleinement cohérente avec sa pensée politique, particulièrement les trois principes définissant la structure fondamentale des rapports entre l'Église et l'État.

4.5 LES « MINORITÉS CRÉATIVES »

Comment le christianisme peut-il redevenir cette force extérieure à l'État, mais capable de soutenir l'État en incarnant pour lui ce fondement pré-politique de la démocratie? Nous avons vu, dans le chapitre 3, qu'une dimension par laquelle l'Église soutient la raison dans sa

⁴¹⁵ Joseph RATZINGER et Paolo FLORES d'ARCAIS, *Est-ce que Dieu existe?* [...] p.64

⁴¹⁶ Léon XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885

⁴¹⁷ Pie X, *Lettre encyclique Vehementer nos*, 11 février 1906

découverte de la loi naturelle est sa dimension communautaire. Rappelons ce qu'en disait Crawford :

Ratzinger holds that a deeper knowledge of natural law morality for non-believers is rooted not in their faith in God, because they do not have that, but in seeing the lives of faithful Christians. Familiarity with the lives of faithful Christians over time imparts knowledge of the natural moral law.⁴¹⁸

Alors que dans le dialogue de Munich, Ratzinger donne l'impression de promouvoir avant tout une forme de dialogue interreligieux ou interculturel, il ne s'agit pas là de la solution qu'il préconise le plus dans l'ensemble de ses écrits. Dans un texte publié la même année que sa rencontre avec Habermas, il écrit :

[L'Église] doit rassembler toutes ses forces pour que brille en elle cette vérité morale qu'elle propose à l'État et qui doit pouvoir apparaître clairement aux yeux des citoyens. Quand cette vérité est forte dans l'Église, quand elle forme des hommes, alors elle est capable aussi d'en convaincre d'autres et de devenir une force pour l'ensemble.⁴¹⁹

Cette proposition est en effet la plus cohérente avec l'anthropologie morale de Ratzinger. Ce n'est pas d'abord par un processus de discussion que la vérité de l'être vient à émerger et à rayonner (bien que ce processus soit évidemment essentiel). C'est par un travail intérieur qui combine écoute de la sagesse et reconnaissance de la voix de la conscience que se discerne la vérité. Voilà pourquoi, réagissant à la proposition de Marcello Pera concernant une « Christian civil religion », il écrit :

Such a religion can obviously not be built by experts, since no committee or council, whoever its members, can possibly generate a global ethos. Something living cannot be born except from another living thing. Here is where I see the importance of creative minorities.⁴²⁰

L'idée de minorités créatives est un concept que Ratzinger emprunte à l'historien des civilisations Arnold Toynbee, lequel suggérait que le développement historique des civilisations était justement entre les mains de minorités créatives⁴²¹. De cette idée, Ratzinger tire quatre « thèses »:

⁴¹⁸ Peter J. COLOSI, « Ratzinger, Habermas, and Pera on Public Reason and Religion » [...]

⁴¹⁹ Joseph RATZINGER, « La religion chrétienne au secours de la démocratie » [...] p.178

⁴²⁰ Joseph RATZINGER et Marcello PERA, *Without Roots* [...] p.120

⁴²¹ Arnold TOYNBEE, *A Study of History*, New York, Oxford University Press, 1965, 697p.

La première est qu'une religion civile ne peut avoir de force morale sans être d'abord une réalité vivante :

Therefore my first thesis that a civil religion that truly has the moral force to sustain all people presuppose the existence of convinced minorities that have "discovered the pearl" and live it in a manner that is also convincing to others. Without such motivating force, nothing can be built.⁴²²

La seconde thèse est que de telles communautés, écrit Ratzinger, ne sont pas fermées sur elles-mêmes. Leurs frontières sont poreuses, capables d'accueillir ceux qui, sans entrer en pleine communion avec la foi chrétienne, viennent néanmoins y puiser force et repos. Pour le cardinal allemand, un exemple historique de ce que les chrétiens, comme « minorités créatives », pourraient opérer dans la société contemporaine est celui des monastères. Que ce soit après la chute de l'Empire romain, comme porteurs des trésors non seulement de la chrétienté, mais aussi de la civilisation, ou dans la société médiévale, c'est en partie de ces communautés monastiques, minoritaires même dans un contexte chrétien, que venaient les énergies vitales permettant de « renouveler l'Église et la société dans son ensemble »⁴²³

La troisième thèse est que ces communautés ne sont pas isolées et dépendantes de leurs propres forces, mais reliées à la grande communauté de l'Église. C'est par cette connexion à l'Église que les minorités créatives peuvent véritablement prétendre être porteuses d'un don « extérieur » à l'État : « They live naturally from the fact that the Church as a whole remains and that it lives in and stands by the faith in its divine origins. It did not invent these origins but it recognizes them as a gift that is duty-bound to transmit. »⁴²⁴

Enfin, la quatrième thèse que Ratzinger soutient est qu'il est nécessaire de ne pas voir la frontière entre croyants et non-croyants de façon exagérément hermétique et de ne pas sous-estimer le potentiel d'enrichissement mutuel que ces rapports peuvent apporter. Toute personne qui cherche la vérité, même si elle n'est pas en pleine communion avec l'Église, peut enrichir notre compréhension de la vérité par un retour à l'essentiel :

Consequently, they return to the essential contents of culture and faith, and through their commitment often make these contents even more

⁴²² Joseph RATZINGER et Marcello PERA, *Without Roots* [...] p.121

⁴²³ *Ibid.*, p. 122

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 123

luminous than an unquestioned faith, accepted more out of habit than out of the sufferings of the conscience.⁴²⁵

C'est dans ce tissu de relations personnelles et communautaires que la vérité de la foi chrétienne est appelée à se transmettre, que l'Église trouvera un chemin pour rejoindre les différentes sphères de la société et qu'elle pourra représenter une référence pour l'État :

By going beyond borders, beyond rigid classifications, one could, God willing, form a Christian civil religion that would not be an artificial construction of something that everybody supposedly finds reasonable, but rather a living partaking of the great spiritual tradition of Christianity, in which these values are actualized and revitalized.⁴²⁶

Ces quatre « thèses » défendues par Ratzinger permettent de revenir sur la problématique soulevée à la fin du dernier chapitre : en effet, si Ratzinger refuse, au nom d'un réalisme pastoral augustinien, de soutenir un processus d'apprentissage moral déconnecté de la culture et de la communauté de foi, cela ne limite-t-il pas la compréhension de la loi naturelle par les non-croyants? Nous voyons, à travers ces quatre thèses, que le processus d'apprentissage moral s'étend au-delà de la sphère d'appartenance communautaire et peut concerner l'ensemble de la société, même dans un contexte pluraliste. En fait, nous pourrions même ajouter que ces thèses sont particulièrement adaptées à un tel contexte. Chez Ratzinger, c'est sur le désir universel et inné de connaître la vérité (lui-même expression de l'anamnèse anthropologique) que repose en fin de compte la force du témoignage de l'Église. Sans se confondre avec l'État, l'Église est donc présumée capable de rejoindre l'ensemble des membres de la communauté politique et de la soutenir dans un processus de reconnaissance de la loi naturelle. Nous nous questionnerons sur les modalités de ce processus dans le sixième chapitre. Pour l'instant il nous suffit de remarquer qu'une telle compréhension de l'apprentissage moral est loin d'entrer en contradiction avec les institutions d'une société libérale.

Devenu pape, Ratzinger poursuivra-t-il la même approche pastorale, fondée sur l'idée de « faire naître » en toute personne une reconnaissance du bien? S'il fallait mentionner un seul signe manifestant une continuité d'approche, nous pourrions tout simplement faire référence au choix du nom de « Benoît » pour son pontificat.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.124

⁴²⁶ *Ibid.*, p.124

Certes, Benoît est un nom qui fait référence au monachisme et à saint Benoît de Nursie (VI^e siècle), c'est-à-dire un nom qui « constitue un point de référence fondamental pour l'unité de l'Europe et un rappel puissant des incontournables racines chrétiennes de sa culture et de sa civilisation. »⁴²⁷ Mais au-delà de la référence historique, le monachisme bénédictin est également, pour Benoît XVI, le modèle d'une « attitude vraiment philosophique : regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies. »⁴²⁸ Le discours prononcé au Collège des Bernardins, que nous avons déjà cité, est sans doute l'un de ceux où se manifeste le plus clairement le rapport du christianisme avec la culture chez Benoît XVI. Pour le pape, la foi chrétienne a nécessairement une dimension universelle puisque le contenu de cette foi est précisément une annonce qui est au diapason de la « mémoire » de l'être humain : « Au plus profond, la pensée et le sentiment humains savent de quelque manière que Dieu doit exister et qu'à l'origine de toutes choses, il doit y avoir non pas l'irrationalité, mais la Raison créatrice, non pas le hasard aveugle, mais la liberté. »⁴²⁹ Voilà pourquoi le processus d'apprentissage du bien et du vrai encouragé par l'Église et vécu notamment au sein des monastères bénédictins a nécessairement une dimension universelle : « Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable. »⁴³⁰ En encourageant le dialogue entre la foi et la raison, Ratzinger – Benoît XVI n'entend donc pas limiter le processus d'apprentissage moral à la seule sphère des croyants, mais bien l'étendre à l'ensemble de la société. Comme nous le verrons dans la prochaine section, cette continuité en termes d'approche pastorale se manifestera également chez Benoît XVI par une continuité en termes de compréhension des rapports entre l'Église et l'État.

4.6 L'ÉGLISE ET L'ÉTAT DANS LES DISCOURS DE BENOÎT XVI

In speaking so bluntly about the value of religious liberty, Ratzinger linked himself to one of the key concerns of American Catholics. He set himself against a flawed way of thinking about Catholic engagement with

⁴²⁷ BENOÎT XVI, *Audience générale*, 27 avril 2005

⁴²⁸ BENOÎT XVI, « *Au monde de la culture, discours du pape Benoît XVI* » [...]

⁴²⁹ *Ibid.*,

⁴³⁰ *Ibid.*,

the world. He aligned himself with a new moment in the church, a « new dispensation » for Christian action.⁴³¹

Cette citation de Mgr Charles J. Chaput concerne l'engagement de Joseph Ratzinger, dès les années du concile Vatican II, pour un « aggiornamento » des rapports entre l'Église et l'État. Nous avons vu comment la pensée de Ratzinger – résolument ancrée dans la tradition catholique – aboutit à la défense d'un certain modèle de démocratie libérale où l'Église et l'État ont un rôle bien distinct, mais complémentaire. Dans cette dernière section, nous allons revenir sur des discours de Benoît XVI, afin de voir comment sa pensée a pu orienter ses interventions publiques durant ses années de pontificat, notamment auprès des autorités politiques.

4.6.1 2005 - DISCOURS À LA CURIE ROMAINE

Ce discours de Benoît XVI, prononcé dans la première année de son pontificat, est d'une grande importance pour la problématique qui nous concerne et mérite qu'on s'y attarde. Le sujet abordé est celui de l'interprétation du Concile Vatican II : les enseignements du Concile, notamment sur le thème de la liberté religieuse, représentent-ils une rupture ou une réforme par rapport à la tradition catholique?

Comme la citation de Mgr Chaput le laisse entendre, et si l'on s'en tient à la lettre des textes, dans de nombreux domaines – particulièrement en ce qui concerne les relations entre l'Église et l'État – la rupture est indéniable. Mais est-ce le cas en ce qui concerne les principes de fond?

L'enjeu derrière ces questions est double. D'abord, il en va de l'identité même de l'Église et de sa capacité à jouer son rôle auprès de l'État. Comme le soulignait Ratzinger à propos d'une religion civile capable de porter les valeurs chrétiennes au cœur des démocraties modernes, une telle religion ne peut être le pur produit d'une assemblée d'experts. Si l'Église doit représenter pour l'État cette extériorité dont il a besoin pour ne pas devenir lui-même producteur de morale, il est nécessaire que soit manifeste le fait que l'Église ne témoigne pas uniquement d'elle-même, mais du don qu'elle a reçu. Pour Ratzinger, il est évident qu'aucune communauté, pas même l'Église, ne pourrait prétendre jouer ce rôle public en s'appuyant uniquement sur ses propres ressources. Or l'idée selon laquelle le Concile ait pu en quelque sorte s'arroger l'autorité de redéfinir la foi,

⁴³¹ Charles J. CHAPUT, *Render unto Caesar, Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*, New York, Doubleday, 2008, p.100

en déclarant caduques des principes de fond tenus pour vrais par la tradition de l'Église viendrait obscurcir cette réalité essentielle que rappelle Ratzinger : « [L]' Église n'est pas *notre Église*, dont nous pourrions disposer à notre gré, mais [...] elle est plutôt *Son Église*. »⁴³² Manifester la continuité de fond – qui n'exclut pas une discontinuité à d'autres niveaux – s'avère ainsi crucial dans le témoignage public de l'Église.

L'autre enjeu autour de l'interprétation du Concile concerne la cohérence de la position de Ratzinger. Nous avons vu que sa pensée permet tout à fait ce rapprochement entre la théologie catholique et la modernité politique, lesquelles ne sont pas perçues comme irréconciliables. Or une herméneutique de la rupture vient précisément exacerber la contradiction entre les deux pôles, en affirmant que pour s'ouvrir au second, il a fallu renoncer au premier. C'est précisément ce que souhaite éviter Ratzinger. Là encore, il s'agit de préserver la capacité de l'Église de jouer son rôle comme éducatrice de la conscience en montrant que son enseignement est pleinement cohérent avec les aspirations légitimes d'une démocratie libérale.

Dans son discours de 2005, donc, Benoît XVI situe la question de la liberté religieuse dans la nécessité de redéfinir le rapport entre l'Église et l'État moderne, alors que le « libéralisme radical » auquel s'était opposé l'Église n'était plus la seule forme de politique correspondant à la modernité. Il est clair, reconnaît le pape, qu'en reconnaissant la liberté religieuse comme un droit fondamental, le Concile opérait effectivement une discontinuité avec ce qui avait été l'enseignement de l'Église jusqu'au début du XX^e siècle. Mais ce que l'Église reconnaissait avec le Concile était-il la même chose que ce qu'elle condamnait auparavant? C'est sur ce point que Benoît XVI apporte une clé d'interprétation dont cet extrait contient les éléments essentiels :

Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents - par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible - devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, demeurant en arrière-plan et en motivant la décision de l'intérieur. En revanche les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des

⁴³² Joseph RATZINGER et Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi* [...] p.53

changements. Ainsi, les décisions de fond peuvent demeurer valables, tandis que les formes de leur application dans des contextes nouveaux peuvent varier.⁴³³

Pour Benoît XVI, il est nécessaire de contextualiser l'enseignement de l'Église afin de comprendre quelle réalité fut réellement visée par les condamnations des papes du 19^e siècle. En ce qui concerne le libéralisme, plusieurs auteurs semblent en effet s'accorder sur le fait que le libéralisme condamné par Pie IX et Léon XIII était principalement celui de Thomas Hobbes, duquel s'inspirera Jean-Jacques Rousseau et qui conduisit à la Révolution Française ou encore celui du Parti national libéral d'Allemagne, duquel germa les politiques anticatholiques de la *Kulturkampf*⁴³⁴. Ce libéralisme, explique Hippolyte Simon, demandait la séparation de l'Église et de l'État, mais dans les faits, « la manière dont se [déroulait] cette séparation, bien loin de conduire à un État véritablement laïque, [aboutissait] à faire de l'État une réalité "sacrée" »⁴³⁵

Comme le résume encore Pera :

Pie IX est encore vu comme un grand ennemi des libéraux pour avoir censuré, dans le *Syllabus* annexé à l'encyclique *Quanta Cura*, la thèse selon laquelle « le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ». Mais aujourd'hui, aucun authentique libéral ni aucun scientifique n'accepterait beaucoup des thèses que Pie IX avait condamnées.⁴³⁶

Ainsi, il faut donc être prudent avant d'appliquer la condamnation du libéralisme par l'Église à l'ensemble de ce courant. D'ailleurs, déjà en 1900, le cardinal Mariano Rampolla, secrétaire d'État du pape Léon XIII écrivait : « [I]l n'est pas permis de noter d'une censure théologique, et beaucoup moins de dénoncer comme hérétique, le libéralisme entendu dans un sens différent de celui que l'Église a précisé quand elle l'a condamné. »⁴³⁷

Cette contextualisation permet de résoudre la question de la liberté religieuse, que Pie IX et Léon XIII rejetaient explicitement, mais que le Concile a reconnu comme un droit fondamental. Pour Benoît XVI :

⁴³³ BENOÎT XVI, « *Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine* [...] »

⁴³⁴ Joseph LORTZ, *Histoire de l'Église*, Paris, Payot, 1962, p.329 ou André VINCENT, *La liberté religieuse droit fondamental*, Paris, Pierre Téqui, 1976, p. 99 - 114

⁴³⁵ Hippolyte SIMON, *Église et politique*, Paris, Éditions Paulines, 1990, p.92

⁴³⁶ Marcello PERA, *Pourquoi nous devons nous dire chrétiens*. [...] p. 42-43

⁴³⁷ Émile MARMY, *La communauté humaine*, Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1949, p.842

[S]i la liberté de religion est considérée comme une expression de l'incapacité de l'homme à trouver la vérité, et par conséquent, devient une exaltation du relativisme alors, de nécessité sociale et historique, celle-ci est élevée de façon impropre au niveau métaphysique et elle est ainsi privée de son véritable sens, avec pour conséquence de ne pas pouvoir être acceptée par celui qui croit que l'homme est capable de connaître la vérité de Dieu, et, sur la base de la dignité intérieure de la vérité, est lié à cette connaissance. Il est, en revanche, totalement différent de considérer la liberté de religion comme une nécessité découlant de la coexistence humaine, et même comme une conséquence intrinsèque de la vérité qui ne peut être imposée de l'extérieur, mais qui doit être adoptée par l'homme uniquement à travers le processus de la conviction.⁴³⁸

S'il est donc possible de dire que l'Église a véritablement réformé son enseignement – en adoptant certains concepts propres à la modernité politique et en renonçant à exiger de l'État qu'il agisse comme le bras séculier de l'Église – pour Benoît XVI, les principes de fond demeurent saufs :

Le Concile Vatican II, reconnaissant et faisant sien à travers le Décret sur la liberté religieuse un principe essentiel de l'État moderne, a repris à nouveau le patrimoine plus profond de l'Église. Celle-ci peut être consciente de se trouver ainsi en pleine syntonie avec l'enseignement de Jésus lui-même (cf. *Mt* 22, 21), comme également avec l'Église des martyrs, avec les martyrs de tous les temps. L'Église antique, de façon naturelle, a prié pour les empereurs et pour les responsables politiques, en considérant cela comme son devoir (cf. *1 Tm* 2, 2); mais, tandis qu'elle priait pour les empereurs, elle a en revanche refusé de les adorer, et, à travers cela, a rejeté clairement la religion d'État. Les martyrs de l'Église primitive sont morts pour leur foi dans le Dieu qui s'était révélé en Jésus Christ, et précisément ainsi, sont morts également pour la liberté de conscience et pour la liberté de professer sa foi, - une profession qui ne peut être imposée par aucun État, mais qui ne peut en revanche être adoptée que par la grâce de Dieu, dans la liberté de la conscience.⁴³⁹

Pour clore avec l'étude de ce discours clé de Benoît XVI, nous pouvons citer l'étude fouillée d'André Vincent qui montre que l'évolution doctrinale sur la question de la liberté religieuse et des droits de l'homme a suivi un développement dont les étapes cruciales se situent avant le Concile Vatican II, notamment chez Pie XII. Ce développement n'est pas sans intérêt puisqu'il nous présente une évolution de la pensée du Magistère dont Joseph Ratzinger – Benoît XVI est l'héritier incontestable et qui place justement la loi naturelle au cœur du rapport entre l'Église et

⁴³⁸ BENOÎT XVI, « *Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine [...]* »

⁴³⁹ *Ibid.*,

l'État moderne. L'étude de Vincent appuie en outre l' « herméneutique de la réforme » promue par Benoît XVI en ce sens qu'elle met en évidence le fait que le Concile Vatican II n'a pas renversé d'un bloc l'enseignement préconciliaire, mais qu'il a au contraire accueilli et confirmé un développement doctrinal déjà bien élaboré par les pontificats qui l'ont précédé. L'analyse de Vincent est la suivante :

Pris au pied de la lettre, l'enseignement de Pie IX et de Léon XIII rejette « les droits de l'homme » ; celui de Pie XII et de Jean XXIII les accueille. En réalité, les deux enseignements ne sont nullement contradictoires : le premier rejetant les droits illimités d'un être qui est à lui-même sa loi, le deuxième accueillant les droits limités d'un sujet de la Loi naturelle. Les deux enseignements relèvent de la même Loi. Mais le deuxième éclaire dans le champ du Droit un aspect inconnu du premier : celui « des droits fondamentaux ».

Chez les papes du XIX^e siècle, le droit naturel n'est pas autre chose que l'application de la loi naturelle : un droit objectif. Avec Pie XII, le droit naturel sans perdre son caractère objectif manifeste son implantation dans le sujet : l'ordre naturel est un ordre de personnes : le droit naturel révèle les racines subjectives de l'ordre objectif dans les « droits fondamentaux » des personnes.⁴⁴⁰

Nous revenons ici à un constat essentiel pour notre problématique : L'anthropologie faisant de la nature humaine la source des normes éthiques est la clé permettant de relier la tradition catholique avec la démocratie libérale. Nous pouvons ajouter que si Joseph Ratzinger – Benoît XVI est sans aucun doute l'héritier de l'évolution doctrinale que Vincent met en évidence, il a également le mérite d'avoir proposé l'idée selon laquelle cette évolution correspond à ce qu'il appelle le « patrimoine profond de l'Église ». Ce patrimoine profond, nous l'avons vu, correspond chez Ratzinger à la notion de conscience, qu'il s'agisse de l'habitus naturel thomiste ou de l'anamnèse platonicienne que Ratzinger relie à l'anthropologie paulinienne et patristique. Ce patrimoine correspond également aux différents aspects par lesquels l'Église soutient l'éducation de la conscience morale et qui s'articulent autour des articles du Credo. Il correspond, enfin, à la compréhension du rapport entre l'Église et l'État qui s'ancre elle aussi dans la période patristique et qui implique le respect absolu de la distinction entre le Royaume de Dieu et la Cité terrestre. Avec Ratzinger, cette « nouvelle disposition » de l'Église envers l'État moderne venue avec Vatican II peut mériter pleinement l'épithète de « catholique », dénouant du même coup la crise d'identité induite dans l'Église par l'herméneutique de la rupture.

⁴⁴⁰ André VINCENT, *La liberté religieuse droit fondamental* [...] p. 105

Soutenir l'État dans la reconnaissance des principes de la loi naturelle sera donc le programme du pontificat de Benoît XVI lorsqu'il s'adressera aux représentants du monde politique, comme nous le verrons dans les trois prochains discours. L'analyse de ceux-ci nécessitera moins de développement, car pour l'essentiel, les bases théoriques ont déjà été explicitées. Il sera néanmoins intéressant de constater les divers chemins qu'emprunte le pape Benoit XVI - Ratzinger pour « faire naître » chez les dirigeants du monde contemporain la conscience de leur devoir envers la nature de l'homme.

4.6.2 2008 : DISCOURS AUX NATIONS UNIES, NEW-YORK

Le discours de Benoît XVI aux Nations Unies revient sur la thématique du fondement des droits de l'homme. Ils perdent leur force et leur signification, avertit le pape, lorsqu'ils sont perçus « comme le résultat exclusif de dispositions législatives ou de décisions normatives prises par les diverses instances des autorités en charge. » Il rappelle ainsi que : « Ces droits trouvent leur fondement dans la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme et présente dans les diverses cultures et civilisations. »⁴⁴¹

Ce qui est particulier, dans ce discours, est la référence que fait Benoît XVI au concept de « Responsabilité de protéger », une norme internationale proposée par une commission internationale en 2001 et adoptée par les États-membres de l'ONU lors du Sommet mondial de 2005. Le principe défendu est le suivant :

The Commission argued that states have the primary responsibility to protect their citizens. When they are unable or unwilling to do so, or when they deliberately terrorize their citizens, the “principle of non-intervention” yields to the international responsibility to protect.⁴⁴²

Or il est intéressant de signaler que dans le rapport de cette commission, parmi les sources juridiques justifiant une intervention militaire pour cause de protection humanitaire, les auteurs ont pris la peine de citer « les principes fondamentaux du droit naturel »⁴⁴³.

⁴⁴¹ BENOÎT XVI, *Rencontre avec les membres de l'Assemblée générale des Nations Unies*, New-York, 18 avril 2008

⁴⁴² John BAYLIS *et al.* *The globalisation of world politics. An introduction to international relations*, 4^e édition, New-York, Oxford University Press, 2008, p.535

⁴⁴³ COMMISSION INTERNATIONALE DE L'INTERVENTION ET DE LA SOUVERAINETÉ DES ÉTATS, *La responsabilité de protéger*, Décembre 2001, No 2.26

C'est donc bien à propos que Benoît XVI retrace l'origine du principe de responsabilité de protéger chez le dominicain Francisco de Vitoria (1483 - 1546), lequel « décrivait cette responsabilité comme un aspect de la raison naturelle partagée par toutes les nations. »⁴⁴⁴ Nous retrouvons ici ce qui était évoqué au début du premier chapitre : la loi naturelle est une référence antérieure à la loi positive et demeure la mesure de la légitimité du pouvoir politique. Une violation flagrante de la loi naturelle entraîne une perte de légitimité et peut aller jusqu'à justifier une intervention. Il est intéressant de constater que cette idée trouve aujourd'hui encore sa place dans la définition de l'ordre international. Nous pouvons y voir une des dernières traces laissée par la philosophie chrétienne. En effet, comme nous l'avons vu avec Puppnick, après la Seconde guerre mondiale, cette philosophie fondée sur la loi naturelle représentait encore un courant influant dans la définition de l'ordre international⁴⁴⁵.

Le discours de Benoît XVI aux Nations Unies se conclut sur la question de la liberté religieuse. Le fondement de la notion de droit inviolable, rappelle en effet le pape, est de nature religieuse : « Aujourd'hui comme alors, un tel principe doit faire apparaître l'idée de personne comme image du Créateur ». La protection de la liberté de religion, poursuit donc le pape, est donc fondamentale pour que l'ensemble de l'édifice se maintienne.

La pleine garantie de la liberté religieuse ne peut pas être limitée au libre exercice du culte, mais doit prendre en considération la dimension publique de la religion et donc la possibilité pour les croyants de participer à la construction de l'ordre social. [...]

Refuser de reconnaître l'apport à la société qui s'enracine dans la dimension religieuse et dans la recherche de l'Absolu - qui par nature exprime une communion entre les personnes - reviendrait à privilégier dans les faits une approche individualiste et, ce faisant, à fragmenter l'unité de la personne.⁴⁴⁶

Cette insistance sur la liberté religieuse peut sembler relativement anodine et convenue, surtout dans un discours pontifical. Pourtant, si l'on relit ce discours à la lumière du processus d'apprentissage moral que nous avons relevé chez Ratzinger, nous pouvons constater que la défense de la liberté religieuse représente davantage qu'une revendication diplomatique habituelle. En effet, si le chemin de la connaissance de la loi naturelle n'est pas premièrement celui de la rationalité, mais celui de l'interaction avec la communauté de foi, l'absence de liberté

⁴⁴⁴ BENOÎT XVI, *Rencontre avec les membres de l'Assemblée générale des Nations Unies* [...]

⁴⁴⁵ Grégor PUPPNICK, *Les droits de l'homme dénaturé* [...] p. 40-42

⁴⁴⁶ BENOÎT XVI, *Rencontre avec les membres de l'Assemblée générale des Nations Unies* [...]

religieuse devient synonyme d'étouffement non seulement pour la communauté de foi elle-même, mais pour la conscience humaine en général. Pour Benoît XVI, défendre la liberté religieuse, c'est aussi, et peut-être surtout, défendre une vision de l'être humain et des conditions nécessaires à l'accomplissement de sa nature.

4.6.3 2010 : DISCOURS AU WESTMINSTER HALL, ROYAUME-UNI

Nous avons évoqué la proximité existant entre la pensée de Ratzinger et le courant anglo-saxon du libéralisme. Dans son discours devant le Parlement et la British Society, Benoît XVI ne manque pas de livrer son appréciation pour la démocratie britannique avec laquelle « l'enseignement social de l'Église catholique a bien des points en commun »⁴⁴⁷.

C'est encore sur le thème des fondements éthiques que porte le discours du pape. Cette fois, il insiste sur la capacité de la raison à accéder aux normes morales, « même sans le contenu de la Révélation » tout en précisant le rôle de l'Église dans une démocratie pluraliste :

[L]e rôle de la religion dans le débat politique n'est pas tant celui de fournir ces normes, comme si elles ne pouvaient pas être connues par des non-croyants – encore moins de proposer des solutions politiques concrètes, ce qui de toute façon serait hors de la compétence de la religion – mais plutôt d'aider à purifier la raison et de donner un éclairage pour la mise en œuvre de celle-ci dans la découverte de principes moraux objectifs.⁴⁴⁸

Le vocabulaire utilisé rappelle le dialogue de Munich, particulièrement lorsque le pape exprime le souhait que « le monde de la rationalité séculière et le monde de la croyance religieuse reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne doivent pas craindre d'entrer dans un profond dialogue permanent, et cela pour le bien de notre civilisation. »⁴⁴⁹

Or il n'est pas certain que l'avenir de la démocratie britannique se dessine en ce sens, remarque le pape. Parmi les « signes inquiétants » qui manifestent un recul du dialogue souhaité, Benoît XVI cite non seulement l'hostilité à l'endroit des célébrations publiques de fêtes chrétiennes, comme

⁴⁴⁷ BENOÎT XVI, *Rencontre avec le Parlement et la British Society*, Westminster Hall, 17 septembre 2010

⁴⁴⁸ *Ibid.*,

⁴⁴⁹ *Ibid.*,

Noël, mais également l'idée selon laquelle « les chrétiens qui ont des fonctions publiques devraient être obligés en certains cas d'agir contre leur conscience. »⁴⁵⁰

Cette référence discrète au recul du droit à l'objection de conscience est importante. Au niveau des débats politiques contemporains, il s'agit d'un enjeu où se révèle la lutte entre les deux tendances du libéralisme mise en lumière précédemment. Dans ce contexte, c'est en faisant appel à la préservation des richesses de la démocratie pluraliste que Benoît XVI évoque la nécessité de « faire nôtre la contribution essentielle que la croyance religieuse a apportée et continue d'apporter à la vie de la nation. »⁴⁵¹

4.6.4 2011 : DISCOURS AU PARLEMENT FÉDÉRAL, ALLEMAGNE

Ce discours est peut-être un de ceux où Benoît XVI développe le plus la question du fondement de la loi naturelle. Dans son introduction, le pape revient sur l'expérience douloureuse de l'Allemagne qu'il relie à la phrase de saint Augustin sur l'État qui se transforme en une « bande de brigands » :

Nous Allemands, nous savons par notre expérience que ces paroles ne sont pas un fantasme vide. Nous avons fait l'expérience de séparer le pouvoir du droit, de mettre le pouvoir contre le droit, de fouler aux pieds le droit, de sorte que l'État étant devenu une bande de brigands très bien organisée, qui pouvait menacer le monde entier et le pousser au bord du précipice.⁴⁵²

Aujourd'hui encore, souligne Benoît XVI, la question de la justice et du droit se pose de façon pressante : « L'homme est en mesure de détruire le monde. Il peut se manipuler lui-même. Il peut, pour ainsi dire, créer des êtres humains et exclure d'autres êtres humains du fait d'être des hommes. Comment reconnaissons-nous ce qui est juste? »⁴⁵³

Le pape allemand propose alors une synthèse de sa pensée sur la question des fondements du droit :

Contrairement aux autres grandes religions, le christianisme n'a jamais imposé à l'État et à la société un droit révélé, ni un règlement juridique

⁴⁵⁰ *Ibid.*,

⁴⁵¹ *Ibid.*,

⁴⁵² BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI devant le Bundestag [...]*

⁴⁵³ *Ibid.*,

découlant d'une révélation. Il a au contraire renvoyé à la nature et à la raison comme vraies sources du droit – il a renvoyé à l'harmonie entre raison objective et subjective, une harmonie qui toutefois suppose le fait d'être toutes deux les sphères fondées dans la Raison créatrice de Dieu.⁴⁵⁴

Comme à Munich, Benoît XVI reconnaît la difficulté, pour la culture contemporaine, de comprendre l'idée de « nature » que suppose le droit naturel ou la loi naturelle. Cette difficulté, soutient le pape, viendrait de l'« abîme insurmontable » que la pensée moderne, notamment le positivisme de Kelsen, aurait créé entre l'être et le devoir être. Or dans une telle culture, c'est la vision de l'homme lui-même qui est atteinte, car la vérité de l'homme n'est pas réductible à ce que peut en dire la raison positiviste, rappelle le pape. L'image employée pour décrire la situation dans laquelle nous nous retrouvons est éloquente :

La raison positiviste, qui se présente de façon exclusiviste et qui n'est pas en mesure de percevoir quelque chose au-delà de ce qui est fonctionnel, ressemble à des édifices de béton armé sans fenêtres, où nous nous donnons le climat et la lumière tous seuls et nous ne voulons plus recevoir ces deux choses du vaste monde de Dieu.⁴⁵⁵

Or cet enfermement n'est pas sans espoir souligne Benoît XVI. Il introduit ici la sensibilité actuelle aux enjeux de l'écologie. Cette sensibilité contemporaine pourrait-elle servir de point de départ à une prise de conscience que la polarisation excessive entre être et devoir être n'est pas appropriée? Les jeunes générations, soutient le pape, comprennent que « quelque chose de ne va pas dans nos relations avec la nature ; que la matière n'est pas seulement un matériel pour notre faire, mais que la terre elle-même porte en elle sa propre dignité et que nous devons suivre ses indications. »⁴⁵⁶ « Écouter le langage de la nature et y répondre avec cohérence » ne serait donc pas une attitude si étrangère à la culture contemporaine qu'on pourrait le croire. Reste évidemment à faire un pas supplémentaire décisif : reconnaître que cette « écoute » concerne également la personne humaine en tant que telle :

L'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté. L'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même. Il est esprit et volonté, mais il est aussi nature, et sa volonté est juste quand il respecte la nature, l'écoute et quand il s'accepte lui-même pour ce qu'il est, et qu'il accepte qu'il ne

⁴⁵⁴ *Ibid.*,

⁴⁵⁵ *Ibid.*,

⁴⁵⁶ *Ibid.*,

s'est pas créé de soi. C'est justement ainsi et seulement ainsi que se réalise la véritable liberté humaine.⁴⁵⁷

Au Parlement fédéral, comme au Westminster Hall ou à l'Assemblée des Nations unies, nous voyons le pape Benoît XVI exercer, en tant que souverain pontife, la fonction maïeutique mentionnée au chapitre précédent. Que ce soit à partir d'un concept de droit international, des valeurs de la démocratie pluraliste ou des préoccupations écologiques, nous voyons un pape attentif à montrer le chemin qui conduit à une reconnaissance de la loi naturelle dans l'espace public. Nous reviendrons en conclusion sur une évaluation des succès et des échecs de cette entreprise. Auparavant, dans le chapitre suivant, nous devons analyser la réponse que donne Joseph Ratzinger – Benoît XVI aux principaux défis que rencontre le concept de loi naturelle aujourd'hui.

4.7 UNE APPROCHE FAVORABLE À LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE

Dans le chapitre trois, nous avons côtoyé un Ratzinger que nous pourrions qualifier d'« anti-libéral ». En effet, pour ne prendre qu'un seul exemple, ne puisait-il pas dans la pensée d'un homme – le cardinal Newman – dont il est spécifié que « toute sa vie avait été un combat contre le libéralisme »⁴⁵⁸? Le processus d'éducation de la conscience avec son rapport à une autorité extérieure peut effectivement sembler loin de l'image de l'individu autonome promue par la société libérale.

Ce chapitre nous permet de rectifier le tir et de préciser notre jugement. La formation de la conscience était déjà présentée comme le remède au conformisme social. Nous voyons maintenant que pour Ratzinger, le christianisme s'oppose non seulement à l'idée d'homme auto-construit, mais aussi, et *par la même logique*, à l'emprise totalitaire du pouvoir politique ou idéologique sur l'existence humaine. En effet, l'un comme l'autre ont la même racine : le nihilisme, c'est-à-dire la négation d'une nature humaine reçue comme un don.

Si la réalisation des aspirations de l'homme ne peut être réalisée par des moyens temporels – ce qu'enseignent non seulement la théologie catholique, mais aussi l'histoire des idéologies

⁴⁵⁷ *Ibid.*,

⁴⁵⁸ Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p.196

modernes – le respect de la distinction entre l'Église et l'État s'avère capital et ouvre la porte à une appréciation du modèle proposé par la démocratie libérale, à condition évidemment que celle-ci ne s'enferme pas à son tour dans un relativisme mortifère.

Face aux dangers d'une « raison close dans l'immanence technologique »⁴⁵⁹, c'est-à-dire un matérialisme qui refuse par principe de reconnaître l'existence de Dieu et de la loi naturelle, renouer le lien entre l'État libéral et l'Église est urgent. Si ce rapport exclut la promotion d'un État confessionnel, l'Église doit donc compter sur la force de son témoignage indépendant mais public – sur ses « minorités créatives » – afin de manifester, auprès des autorités civiles, ce fondement pré-politique sans lequel la démocratie se décompose et devient hostile à l'homme. Nous revenons donc une fois de plus à la question de la conscience, dont l'éducation est une nécessité absolue pour chaque génération et de laquelle dépend l'avenir de la civilisation.

En somme, la loi naturelle joue, chez Joseph Ratzinger – Benoît XVI, le double rôle de fondement et d'instance critique de la démocratie libérale. Le rôle de fondement ne fait aucun doute : toute dérivation directe du droit à partir de la Révélation étant écartée, il ne reste que deux options : la loi naturelle ou le relativisme. Chez Ratzinger, fonder la démocratie sur la loi naturelle équivaut avant tout à reconnaître les paramètres fondamentaux de la nature humaine, principalement sa dimension relationnelle, rationnelle et spirituelle, comme fondements et critères d'interprétation de ses droits.

En tant qu'instance critique, la loi naturelle peut certes s'incarner dans le droit constitutionnel, justement en garantissant le respect des droits. Or pour Ratzinger, cette garantie est insuffisante et ne représente pas la véritable fonction d'instance critique que la loi naturelle est appelée à jouer : les garanties institutionnelles ne sont jamais suffisantes pour éviter une dérive idéologique. C'est par sa *concrétisation dans un vécu communautaire* que la loi naturelle joue véritablement son rôle d'instance critique et de correctif des idéologies dominantes.

Quant à l'Église, son enseignement et sa vie communautaire constituent un support indispensable au rôle de fondement et d'instance critique que la loi naturelle est appelée à jouer pour la démocratie libérale. Certes, la loi naturelle demeure distincte de la foi et est accessible sans la Révélation, mais en même temps, une conception de la nature humaine qui tiendrait pour

⁴⁵⁹ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] No.74

insignifiantes la recherche de la vérité sur Dieu et sur le sens ultime de la vie serait, à la base, une conception erronée et donc incapable d'exprimer le bien de l'homme. C'est en interaction avec la foi, vécue et enseignée par l'Église, que la conscience morale peut apprécier et respecter le mystère de la nature humaine. Comme le formule Benoît XVI dans *Caritas in Veritate* :

Dieu révèle l'homme à l'homme; la raison et la foi collaborent pour lui montrer le bien, à condition qu'il veuille bien le voir; la loi naturelle, dans laquelle resplendit la Raison créatrice, montre la grandeur de l'homme, mais aussi sa misère, quand il méconnaît l'appel de la vérité morale.⁴⁶⁰

Jusqu'à présent, la pensée de Joseph Ratzinger – Benoît XVI a été présentée dans son originalité, plus précisément dans le lien qu'elle permet de faire entre la tradition catholique, la loi naturelle et la démocratie libérale. Celle-ci se trouve néanmoins toujours confrontée au défi que nous avons évoqué en introduction de cette thèse : Est-il possible de dépasser le rapport « fonctionnel » au religieux qui est celui du contexte contemporain et qui refuse de voir dans la foi une source de connaissance? Autrement dit, est-il possible pour la philosophie contemporaine d'emprunter, avec la lumière de la foi chrétienne, le chemin qui mène à la découverte de la loi naturelle? Ce sera le thème du prochain chapitre. Après avoir identifié les principaux obstacles à ce cheminement – à savoir la théorie de l'évolution et le pluralisme des valeurs – nous allons voir comment l'approche ratzingérienne permet d'y répondre et de découvrir de nouvelles avenues menant à une compréhension de la religion dans son rôle en faveur de la formation de la conscience éthique dans un contexte pluraliste.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, No.75

5 CINQUIÈME CHAPITRE : LA NOTION DE LOI NATURELLE FACE AUX CRITIQUES DE LA PENSÉE MODERNE

Dans le chapitre précédent, nous avons constaté le lien que fait Joseph Ratzinger entre la loi naturelle, telle que comprise dans la tradition catholique, et le libéralisme politique. Alors que la pensée moderne a rejeté en grande partie la connexion entre l'homme, la nature et Dieu, Ratzinger propose à l'homme moderne une révision de ses *a priori* afin de faire renaître en lui la conscience de sa nature comme don de Dieu. Loin de proposer un retour non critique à la religion, Ratzinger promeut au contraire un dialogue où il ne s'agit pas d'abandonner la raison, mais de l'ouvrir aux dimensions non empiriques du réel. C'est en ce sens qu'il invite la pensée contemporaine à s'ouvrir à l'hypothèse de l'existence de Dieu :

Si les Lumières étaient à la recherche de fondements de la morale qui tiendraient encore "et si Deus non daretur [Même si Dieu n'existait pas], nous devons inviter nos amis agnostiques à s'ouvrir aujourd'hui à une morale "si Deus daretur" [Avec l'hypothèse de Dieu]. [...] Seule une raison qui est également ouverte à Dieu – seule une raison qui ne bannit pas la morale dans la sphère subjective ou l'abaisse en un calcul, peut parer la manipulation de la notion de Dieu et les maladies de la religion, et offrir des remèdes.⁴⁶¹

La redécouverte de la loi naturelle s'inscrit donc dans un mouvement plus large qui vise non seulement à prendre conscience des lois morales correspondant à la nature humaine, mais à redécouvrir l'origine même de cette nature, c'est-à-dire Dieu. Pour redécouvrir la vérité de la métaphysique, il faut viser plus haut. C'est le chemin que propose Ratzinger :

Comme chrétiens, nous sommes aujourd'hui appelés, non pas certes à poser des limites à la raison et à nous opposer à elle, mais à refuser de la réduire à une raison du faire, et à lutter pour sa faculté de perception du bien et du bon, du sacré et du saint.⁴⁶²

Dans ce chemin, toutefois, la raison se voit confrontée à des obstacles intellectuels importants. Stephen Pope, dans l'article que nous avons cité en introduction de la thèse, en identifie deux qui se rapportent plus spécifiquement à la loi naturelle : la théorie de l'évolution et le pluralisme culturel. La théorie de la loi naturelle se confronterait ainsi d'une part aux sciences de la nature, qui interdiraient de concevoir la création comme une réalité organisée et « finalisée » : Le monde

⁴⁶¹ Joseph RATZINGER, « À la recherche de la paix » [...] p.235 - 236

⁴⁶² *Ibid.*, p. 236

vivant ne serait que le résultat de l'effet combiné du hasard et de la sélection naturelle, disent les darwiniens.⁴⁶³ Ce que Ratzinger appelle « la décision pour le primat du logos » serait donc réfuté par notre connaissance de l'univers et de l'évolution de la vie donnant la primauté au hasard.

D'autre part, la théorie de la loi naturelle se confronterait à l'objection du pluralisme culturel. Non seulement la diversité des jugements moraux interdirait l'idée d'une morale naturelle, mais cette diversité serait une condition indépassable exigeant de l'État libéral qu'il renonce à toute appropriation éthique provenant de la religion.

Dans ce chapitre, nous allons examiner ces objections de plus près et, surtout, analyser la réponse que donne Joseph Ratzinger – Benoît XVI à ces deux défis que lance la pensée moderne à la théorie de la loi naturelle.

5.1 PREMIÈRE OBJECTION : LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION

Janet Smith résume l'objection que représente la théorie de l'évolution à la loi naturelle de la façon suivante : « In this view Man, as are all other species, is an evolved and evolving creature whose physical and spiritual nature is in a state of flux ; thus, deducing moral norms from a « static » human nature is considered to be false to reality. »⁴⁶⁴ Dans le contexte du débat sur la contraception entourant l'encyclique *Humanae Vitae*, cette idée de la nature humaine comme étant en constante évolution est évidemment un argument clé pour rejeter l'aspect moralement significatif de la finalité intrinsèquement procréative de la sexualité. L'argument peut néanmoins s'étendre de façon plus générale à l'ensemble des données biologiques et même anthropologiques concernant l'espèce humaine : elles ne peuvent avoir aucune signification morale, étant donné leur caractère fluctuant. Toute métaphysique basée sur un ordre naturel s'effondre. L'homme se conçoit plutôt comme celui qui donne un sens à une matière en constante évolution, incluant son propre corps.

Face à cette conception évolutive de l'homme, la morale peut choisir deux embranchements : soit elle assume pleinement son origine purement relative, c'est-à-dire construite par l'homme, soit elle cherche à se rallier malgré tout à une référence divine, mais sans voir la nature elle-même

⁴⁶³ Pierre BELLEMARE, *Regards sur la théorie de l'évolution*, [...] p. 27-35

⁴⁶⁴ Janet E. SMITH, *Humanae Vitae, A generation later*, [...] p.182

comme expression d'une sagesse intemporelle. C'est cette dernière option qu'a adoptée Bernard Haering, un des chefs de file de la dissidence théologique à l'endroit de l'encyclique *Humanae Vitae* : L'homme aurait sur la nature un pouvoir créateur, non pas illimité, mais relié au mandat divin de construire un « ordre plus humain »⁴⁶⁵. L'homme aurait, en quelque sorte, à prendre en charge son propre processus évolutif en fonction du plan originel de Dieu, communiqué par la Révélation.

La pensée de Haering permettrait-elle de contourner le problème de la théorie de l'évolution et d'offrir une alternative crédible au relativisme moral? « Man can find his true nature only by going back to the source of life »⁴⁶⁶ écrit Haering, dans une formulation qui semble en effet rejoindre tout à fait la pensée de Ratzinger. Les apparences sont toutefois trompeuses, car Haering, contrairement à Ratzinger, assume pleinement la rupture post-métaphysique de la pensée moderne : le retour aux sources de la vie dont il parle ne peut s'opérer *que* par la foi. La raison, par l'observation du monde, ne découvre pas un plan divin : elle ne constate qu'une série de phénomènes sans significations morales. C'est ce qui ressort clairement dans ce qu'il affirme par ailleurs : « The biblical perspective of creation makes it possible for theology to meet with modern man who, to some extent, considers himself as " his own self-creator, for in a sense man is unfinished and capable now of creating himself. " »⁴⁶⁷

En fin de compte, nous constatons aisément que l'option de Haering représente une alternative bien faible contre le relativisme moral. D'abord, la limitation du pouvoir d'auto-crédation de l'homme par l'homme nécessite une attitude fidéiste (accepter un ordre divin que rien, dans le réel, ne prouve), attitude que rejette précisément la pensée scientifique moderne. Mais surtout, comme le remarque Smith, la référence à un « ordre plus humain » est un concept creux à partir du moment où, précisément, la nature humaine est vidée de sa substance éthique⁴⁶⁸.

Il semble donc que la seule voie permettant d'éviter le relativisme moral soit de revenir à la source de l'objection contre la loi naturelle basée sur la théorie de l'évolution et de vérifier sa validité. Mais est-ce là ce que fait Ratzinger?

⁴⁶⁵ Bernard HAERING cité par Janet E. SMITH, *Humanae Vitae, A generation later* [...] p.184

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.183

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.183. Dans la dernière phrase Haering cite Charles Curran.

⁴⁶⁸ Janet E. SMITH *Humanae Vitae, A generation later* [...] p.185

5.1.1 DÉFINITION DE LA PROBLÉMATIQUE SELON RATZINGER

Rappelons-nous que dans son dialogue avec Habermas, Ratzinger avait qualifié la loi naturelle d'« instrument émoussé ». Reprenons ici les quelques lignes qui justifient cette affirmation :

L'idée du droit naturel présupposait un concept de la nature où nature et raison s'interpénètrent, où la nature elle-même est rationnelle. Cette vision de la nature s'est effondrée lorsque la théorie de l'évolution a triomphé. La nature en tant que telle ne serait pas rationnelle, même s'il y a en elle des comportements rationnels. Voilà le diagnostic qui nous est adressé à partir de ce moment-là, et qu'il semble aujourd'hui impossible de contredire.⁴⁶⁹

Nous avons critiqué l'ambiguïté de ce paragraphe. En effet, pris à lui seul, il semble suggérer que Ratzinger reprenne à son compte les arguments contre l'idée d'une raison de la nature basés sur une certaine interprétation de l'évolution. S'agit-il d'une prise de position réelle, d'une stratégie argumentative, d'un simple constat d'incompatibilité entre deux idées qui semblent aussi vraies l'une que l'autre? Rappelons qu'en fin de compte, Ratzinger propose malgré tout de « renouveler la question de savoir s'il ne pourrait y avoir une raison de la nature ».

Fort heureusement, la position de Ratzinger s'éclaire dans d'autres écrits. Dans *Vérité du Christianisme* (2000), le théologien allemand aborde la question du défi posé par la théorie de l'évolution et la développe plus longuement. La problématique qu'il expose est le passage de la théorie de l'évolution à une *philosophia universalis* :

Il s'agit de savoir si la doctrine de l'évolution peut se présenter comme théorie universelle de tout le réel, au-delà de laquelle d'autres questions sur l'origine et l'être des choses ne sont plus recevables, ni même nécessaires, ou bien si de telles interrogations finales ne dépassent pas le domaine de ce qui est objet de recherches purement scientifiques.⁴⁷⁰

Pour Ratzinger, l'enjeu est de savoir s'il est légitime d'extrapoler une philosophie de l'existence reprenant les grands paramètres de l'évolution darwinienne – hasard et sélection naturelle – comme structures fondamentales de la vie. La raison humaine serait-elle elle-même le produit du hasard? L'idée selon laquelle le monde est ordonné rationnellement serait-il une illusion propre au « singe évolué » que nous sommes? En fin de compte, écrit Ratzinger : « La question est de

⁴⁶⁹ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...] p.24

⁴⁷⁰ Joseph RATZINGER, *Foi Vérité Tolérance*, Traduit de l'allemand par M. Linnig et J. Bouflet, Paris, Parole et Silence, 2005 [2002], p.191-192

savoir si la raison, ou plutôt le raisonnable, préside au début et à l'origine de toutes choses, ou non. » Une telle question peut-elle se résoudre sans entrer en contact avec les données offertes par les sciences naturelles? Laissons Ratzinger poursuivre sa pensée :

La foi chrétienne prend, aujourd'hui comme autrefois, une option pour la priorité de la raison et du raisonnable. Cette question ultime ne peut plus, comme cela a déjà été dit, être tranchée à partir d'arguments scientifiques, et même la pensée philosophique se heurte ici à ses limites. Dans ce sens, il n'existe pas d'éléments de démonstration en faveur de l'option fondamentale du christianisme.⁴⁷¹

Il faut reconnaître que Ratzinger a tout à fait raison de faire une distinction entre les discours scientifiques, philosophiques et théologiques. L'éthique peut identifier des valeurs humaines, indépendamment de l'histoire biologique de l'homme. Le problème est que cette distinction n'est pas toujours respectée et, comme nous l'avons vu avec Haering, il arrive que la théorie de l'évolution soit évoquée afin de discréditer la théorie de la loi naturelle. La distinction entre les niveaux de discours, entre ce qui relève de la science et ce qui relève de l'éthique, est-elle la seule réponse à apporter à l'objection venant de la théorie de l'évolution? Ratzinger lui-même semble ne pas vouloir se contenter de cette approche défensive. Il n'hésite d'ailleurs pas à affirmer que le christianisme doit manifester à nouveau la synthèse qu'il opère depuis ses origines entre l'éthique et la métaphysique :

Son contenu doit aujourd'hui – plus encore qu'autrefois – consister très profondément en ce que l'amour et la raison comme piliers porteurs du réel ne fassent plus qu'un : la véritable raison est l'amour, et l'amour est la raison véritable, c'est dans leur unité qu'ils sont le véritable fondement et le but de tout le réel.⁴⁷²

Cette référence au *réel* dément toute interprétation fidéiste ou anti-métaphysique de la pensée de Ratzinger. Si le christianisme doit montrer que l'éthique [l'amour] ne fait qu'un avec la raison en tant que « piliers porteurs du réel », c'est que ce réel en contient nécessairement des traces qui manifestent ces fondements.

N'oublions pas que la perspective de Ratzinger ne se soumet pas au dualisme de la pensée moderne. Son souci de théologien est de montrer que la foi chrétienne est capable d'illuminer notre compréhension du monde créé. Or si cette compréhension peut être illuminée par la foi –

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.193

⁴⁷² *Ibid.*, p.195

qui donne l'ultime « raison d'être » du réel – il est également possible de trouver dans le réel les « raisons » qui lui permettent de recevoir sans contradiction les lumières de la foi. Montrer qu'il n'y a pas de discontinuité absolue entre la connaissance du monde par la raison et la connaissance du monde par la foi est donc bel et bien une caractéristique de la pensée de Ratzinger. C'est ce qu'il affirme encore par ailleurs :

La foi en la création, c'est en effet la conviction que l'esprit objectif, décelable dans tous les êtres et qui nous permet de comprendre de mieux en mieux les êtres, n'est que l'empreinte et l'expression d'un Esprit subjectif ; c'est la conviction que la structure logique inhérente à l'être et que nous pouvons repenser est précisément l'expression d'une Pensée préalable qui lui a donné d'être. [...] Cette intuition a acquis de nos jours une densité particulière, grâce à l'exploration de la structure mathématique de la matière, grâce aux possibilités que les mathématiques nous offrent pour la connaître et l'exploiter.⁴⁷³

Si la loi naturelle est un « instrument émoussé » c'est peut-être tout simplement parce que ses promoteurs en ont souvent surestimé l'évidence, alors que la science découvre dans le monde vivant quantité de phénomènes qui démentent l'idée d'un ordre biologique réglé à la façon d'une pièce d'horlogerie. Un certain tâtonnement est manifeste dans l'évolution de la vie. Cela relègue-t-il pour autant l'hypothèse d'une raison créatrice et ordonnatrice dans le domaine d'une foi déconnectée de tout rapport avec les données des sciences naturelles?

Telle n'est certainement pas la perspective de Ratzinger. Nous en retrouvons la confirmation dans un discours du pape Benoît XVI devant les membres de l'Académie pontificale des sciences, à l'occasion d'une assemblée portant sur l'évolution de l'univers et de la vie. L'extrait est long, mais il mérite d'être cité en entier car il dissipe l'ambiguïté que nous retrouvons dans le dialogue de Munich et permet de découvrir une piste de réponse intéressante à la question posée par l'évolution:

"Évoluer" signifie littéralement "dérouler un rouleau de parchemin", c'est-à-dire lire un livre. L'image de la nature comme un livre trouve ses racines dans le christianisme et elle est restée chère à un grand nombre de scientifiques. Galilée voyait la nature comme un livre dont l'auteur est Dieu de la même manière que l'Écriture a Dieu pour auteur. C'est un livre dont nous lisons l'histoire, l'évolution, "l'écriture" et le sens selon les différentes approches des sciences, tout en présupposant toujours la présence fondatrice de l'auteur qui a souhaité se révéler en lui. Cette image nous aide également à comprendre que le monde, loin de trouver son origine dans le chaos, ressemble à un livre ordonné; c'est un

⁴⁷³ Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* [...] p. 91

cosmos. Malgré des éléments irrationnels, de chaos et de destructions dans le long processus de changement dans le cosmos, il demeure "lisible". Il possède une "mathématique" innée. L'esprit humain peut s'engager non seulement dans une "cosmographie" en étudiant les phénomènes mesurables mais aussi dans une "cosmologie", en discernant la logique interne visible du cosmos. Nous pourrions ne pas être immédiatement capables de voir l'harmonie à la fois de l'ensemble et des relations entre les parties, ou leur relation avec l'ensemble. Mais il demeure une large part d'événements intelligibles, et le processus est rationnel dans la mesure où il révèle un ordre de correspondances évidentes et de finalités indéniables; dans le monde non-organique, entre la microstructure et la macrostructure; dans le monde organique et animal, entre la structure et la fonction; et dans le monde spirituel, entre la connaissance de la vérité et l'aspiration à la liberté. La recherche expérimentale et philosophique découvre graduellement ces ordres; elle perçoit leur travail en vue de se maintenir dans l'être, de se défendre contre les déséquilibres, et de surmonter les obstacles.⁴⁷⁴

Telle est donc la pensée de Joseph Ratzinger – Benoît XVI : la théorie de l'évolution n'est pas incompatible avec la vision d'un monde structuré de façon intelligible : Le cosmos demeure « lisible », il a une « logique interne visible » et manifeste des « finalités indéniables ». Le point crucial reste toutefois à élucider si nous voulons savoir à quel point la pensée de Ratzinger répond véritablement aux défis de la pensée moderne : Jusqu'à quel point cette idée d'intelligibilité de la nature correspond aux données de la science?

5.1.2 L' « ARGUMENT DE L'INTELLIGIBILITÉ » À L'ÉPREUVE DE LA SCIENCE

Dresser un portrait de l'état actuel des connaissances scientifiques en matière d'évolution de la vie est une entreprise qui dépasse le cadre de cette thèse. Nous venons toutefois d'évoquer le discours qu'a fait Benoît XVI à l'occasion d'une assemblée de l'Académie pontificale des sciences portant sur l'évolution de l'univers et de la vie, qui s'est tenue du 31 octobre au 4 novembre 2008. Il peut être intéressant de regarder le compte-rendu des discussions et des conférences qui ont eu lieu lors de cette assemblée :

There was little disagreement on major issues. The participants unanimously accepted as indisputable the affirmation that the Universe, as well as life within it, are the products of long evolutionary histories. [...]

Many discussions were devoted to the origin and evolution of life. It was generally admitted that all known living beings, including humans, descend

⁴⁷⁴ BENOÎT XVI, *Discours aux participants à la plénière de l'Académie pontificale des sciences*, Salle Clémentine, 31 octobre 2008

from a single ancestral form of life that appeared on Earth several billion years ago. How this form originated is not known but is believed by a majority of experts to have involved special chemical reactions that were rendered possible, perhaps even imposed, by the physical-chemical conditions under which they took place. [...]

Although many details remain to be clarified, the actual occurrence of biological evolution is no longer just a theory, strongly suggested by fossil evidence, but not conclusively demonstrated by it. Evolution is now supported by overwhelming molecular proofs and has acquired the status of established fact. In the words of His Holiness John Paul II, it is « more than a hypothesis ».⁴⁷⁵

Nous retrouvons ici une synthèse de faits bien connus. La seule option théologique qu'ils semblent rendre impossible est le créationnisme, à savoir l'idée selon laquelle l'apparition de la vie dans l'univers est conforme à une interprétation textuelle du récit de la Genèse. Or telle n'est pas l'enseignement de l'Église catholique, comme nous pouvons le constater dans le Catéchisme qui parle de la valeur « symbolique » du texte sacré, exprimant des vérités concernant « la nature profonde de la création, sa valeur et sa finalité ».⁴⁷⁶ Poursuivons donc avec un autre extrait :

On the other hand, no one, at least among the scientists, defended the recently advocated theory of « intelligent design », according to which certain evolutionary events could not have taken place without the intervention of some higher influence, of which no evidence can be found in nature.

Pour la théologie, cet extrait ne représente pas plus de difficulté que les premiers. Ce qui est écarté est l'idée qu'une intervention de Dieu ait été nécessaire pour qu'adviennent certains événements de l'évolution. Or pour la théologie, une intervention de Dieu dans les processus naturels a un nom précis : il s'agit d'un miracle. La résurrection de Lazare est un miracle parce qu'elle suppose une rupture dans le déroulement naturel des événements. Que le processus évolutif ait pu se passer de telles interventions n'est pas surprenant du point de vue théologique et ne remet pas en cause l'existence de Dieu. Comme le soulignait Benoît XVI, ce qui témoigne de l'existence d'une Raison créatrice est l'existence même des lois du cosmos, non pas le fait que les phénomènes nécessitent, dans leur enchaînement naturel, l'intervention d'une « influence supérieure ». Comme le remarque d'ailleurs le philosophe des sciences Patrick Chalmel, une telle

⁴⁷⁵ Christian DE DUVE, « Summary » dans PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, *Extra series 33*, Cité du Vatican, 2008, [En ligne] <http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/es33.pdf> (page consultée le 10 juillet 2018)

⁴⁷⁶ ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église Catholique* [...] No. 337 et 362

hypothèse donnerait une image peu flatteuse du Créateur : un dieu « bricoleur » dont la création nécessiterait de constants ajustements, étant incapable de fonctionner par elle-même⁴⁷⁷.

Revenons donc aux faits témoignant de l'évolution de la vie dans l'univers. Il semble indéniable que la vie soit apparue sous une forme simple il y a de cela environ 3,5 milliards d'années, puis qu'elle ait *naturellement* évolué en des formes toujours plus diverses et complexes au fil du temps. Cela étant admis, il demeure une question cruciale : Comment *expliquer* cette évolution? Par quels mécanismes la vie s'est-elle transformée? Reprenons le fil du compte-rendu :

There was also wide agreement on the central role played in biological evolution by Darwinian natural selection, defined as a naturel process that obligatorily brings out, from a collection of accidentally produced genetic variants, those most apt to survive and, especially, to produce progeny under prevailing conditions.

Nous touchons là au point qui permet à certains de suggérer que la nature n'est pas porteuse de finalités. L'évolution de la vie serait le résultat d'une suite de mutations génétiques dues au hasard, que le mécanisme de la sélection naturelle viendrait trier, ne conservant que ce qui est le plus adapté à la survie. L'évolution serait donc, en quelque sorte, aveugle, déstructurée? Si telle était le cas et qu'il puisse être démontré que la nature humaine ne soit rien d'autre que le produit d'un hasard de la nature, la notion de finalités qui lui seraient propres et qui mériteraient d'être prises en compte par l'éthique serait effectivement en difficulté.

Comme le souligne l'extrait cité, il semble y avoir un large accord, dans la communauté scientifique, sur le rôle central que jouent les processus darwiniens dans l'évolution de la vie. Mais leur portée explicative est-elle suffisamment complète pour éliminer toute autre option? Et surtout : les mécanismes darwiniens éliminent-ils réellement l'idée de finalité dans l'explication de l'évolution de la vie?

Pierre-Paul Grassé (1895 – 1985), « un des plus grand spécialiste français de l'évolution », a été en même temps un grand adversaire d'une explication exclusivement darwinienne de l'évolution et en a offert, notamment dans *L'évolution du vivant* (1973), une « magistrale réfutation »⁴⁷⁸. L'essentiel de ses arguments peut se résumer ainsi : ni les mutations génétiques, ni la sélection

⁴⁷⁷ Patrick CHALMEL, *L'évolution, mythe et réalités*, Paris, Tequi, 1989, p.98

⁴⁷⁸ Jacques DUFRESNE, *La théorie synthétique de l'évolution*, *Encyclopédie de l'Agora*, mis en ligne en 2012 (Page consultée le 10 juillet 2018) http://agora.qc.ca/documents/evolution--la_theorie_synthetique_de_levolution_par_jacques_dufresne

naturelle ne sont des facteurs explicatifs satisfaisants permettant de comprendre l'apparition de *nouvelles* formes de vie. L'un comme l'autre étant des mécanismes essentiellement *conservateurs*.

Nous connaissons tous l'exemple de la résistance que développent certains insectes, après quelques générations, aux produits chimiques destinés à les éliminer. Les mutations génétiques dues au hasard sont en cause dans ce phénomène que l'on appelle la préadaptation : Ce sont les individus ayant développé, par hasard, un gène plus résistant aux insecticides qui survivent et se reproduisent, transmettant ainsi leur génétique, plus adaptée, à leurs descendants. Or de ce que nous pouvons observer, rappelle Grassé, la préadaptation ne transforme pas les paramètres de l'espèce. Expliquer par le hasard la prodigieuse coordination que nécessite, par exemple, l'apparition d'un nouvel organe ne rend pas justice aux faits :

Dans le Mammifère, *tous les organes des sens ont évolué à peu près en même temps*. Quand on se représente ce que leurs genèses ont exigé de mutations simultanées ou presque, surgissant au moment voulu, adéquates aux besoins, on reste confondu de tant d'harmonies, de tant de coïncidences heureuses, dues au seul et triomphant hasard.⁴⁷⁹

Mais la sélection naturelle ne serait-elle pas justement le mécanisme régulateur du hasard, opérant la construction progressive de nouvelles formes? Pour Grassé, attribuer à la sélection naturelle une telle fonction, c'est lui donner une fonction « prophétique » que le darwinisme échoue à expliquer. La sélection naturelle darwinienne est, par définition, aveugle. Elle procède génération après génération, à l'élimination des moins aptes à la survie, ce qui ne rend pas justice, là non plus, au « processus créateur de nouveauté » à l'œuvre dans l'évolution⁴⁸⁰. En effet, ce qui est énigmatique, dans l'évolution de la vie, soutient Grassé, est précisément le fait que l'extraordinaire complexification du vivant ne semble répondre à aucune nécessité de survie :

En vain chercherait-on la nécessité qui a fait changer l'Amibe en Flagellé, le Flagellé en Cilié, le Protozoaire en Métazoaire ... et ainsi de suite. [...] Des lignes qui précèdent, on tirera comme conséquence que *pour le maintien de l'être vivant, la complication n'est en aucune manière une nécessité*. L'animal, la plante, qu'ils soient uni- ou pluricellulaires, ont en soi la capacité de persister. Cette propriété est déjà incluse dans le cytoplasme de la Bactérie, l'être le plus simple. Les systèmes régulateurs qu'elle possède

⁴⁷⁹ Pierre-Paul GRASSÉ, *L'évolution du vivant*, Paris, Albin Michel, 1978, p.178

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.285

lui ont suffi pour s'adapter à *tous* les milieux terrestres y compris les milieux inorganiques, tout en restant Bactérie.⁴⁸¹

Pour Grassé, il y aurait donc autre chose à l'œuvre dans l'évolution que le hasard et la sélection naturelle. L'un comme l'autre étant des paramètres explicatifs insuffisants pour rendre compte de la coordination à l'œuvre dans l'invention de nouvelles formes de vie, nouvelles formes de vie qui non seulement répondent rarement à une nécessité de survie, mais évoluent même parfois, génération après génération, en direction de formes de moins en moins adaptées. C'est le cas notamment des dinosaures dont les lignées « ont poursuivi leur marche vers des types de plus en plus hypertéliques et cela pendant des dizaines de millions d'années. »⁴⁸²

Grassé soutient donc que l'explication darwinienne doit être corrigée pour y inclure un mécanisme permettant l'ajout de nouvelles informations dans le code génétique. Bien que son ouvrage date déjà de quelques décennies, son hypothèse consistait à remettre en question l'exclusivité de l'information issue directement de l'ADN dans la formation des organismes vivants. Ce qui est intéressant est que cette idée se retrouve dans le rapport de l'Académie pontificale des sciences, lequel précise justement que malgré l'accord existant autour de l'explication darwinienne, de récentes découvertes exigent un certain raffinement théorique. La citation qui suit, que nous avons tronquée pour ne pas alourdir le texte, se trouve immédiatement après le paragraphe où il a été mentionné du « wide agreement on the central role played in biological evolution by Darwinian natural selection » :

A number of contributions did, however, underline the need to refine some of the conceptual bases of this theory in the light of recent findings. The genetic variations subject to natural selection may be of different type, involving, not only changes in DNA sequences, but also intragenomic reorganization of genetic fragments, acquisition of foreign DNA, as well as chemical modifications of the DNA and changes in chromosome organization. [...] *These factors all tend to modulate the role of chance in evolution and to introduce more necessity in the process than was believed by earlier evolutionists.*⁴⁸³

La théorie de l'évolution montre que les formes de vie ne sont pas statiques. Cela ne signifie par pour autant qu'elles n'évoluent pas selon des lois déterminées. Ainsi, au-delà des explications

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.297 [Nous soulignons]

⁴⁸² GRASSÉ, Pierre-Paul, *L'évolution du vivant*, Paris, Albin Michel, 1978, p.227. Définition du mot hypertélique selon le glossaire que Grassé place à la fin de son ouvrage : « État excessif, d'un organe ou d'une fonction, qui place l'être le subissant dans des conditions défavorables à lui-même ou à sa lignée. »

⁴⁸³ Christian DE DUVE, « Summary » [...]

biologiques du mécanisme évolutif, le plus intéressant demeure pour nous la conclusion de Grassé quant à la nature de l'évolution : « La marche de l'évolution vers plus de complexité, vers un psychisme plus pénétrant, plus raffiné, est *indubitablement finalisée*. Dans le désordre, dans le non-orienté, l'évolution cesse. »⁴⁸⁴ Une telle finalisation n'implique pas l'intervention directe de la « Providence » dans les mécanismes évolutifs, par plus qu'elle ne donne prise à l'expérience directe précise Grassé. Elle se constate néanmoins comme une réalité immanente que les faits attestent d'eux-mêmes : « Répétons que l'existence de l'orientation des lignées est un fait et non une vue théorique ; la lignée n'est reconnaissable et n'a d'existence que parce qu'elle matérialise une tendance à travers des individus issus les uns des autres et se succédant dans le temps. »⁴⁸⁵

Si la finalité est indéniable en ce qui concerne l'évolution, Grassé remarque qu'elle l'est tout autant dans l'ensemble des domaines de la biologie:

La notion de fonction physiologique implique l'exécution par un organe ou un système d'organe de quelque chose de précis, de défini, de constant dont dépend la survie de l'être. Si la fonction ne s'accomplit pas, la vie s'arrête. La finalisation immanente nous paraît évidente. [...]

La finalité immanente est une propriété intrinsèque des êtres vivants ; sans elle, ils n'existeraient pas. Considérés en tant qu'unités fonctionnelles autonomes, leurs constituants : organes, tissus, cellule isolée au même titre que les autres propriétés : nutrition, défense de l'organisme, croissance, reproduction, sont subordonnés à une fin. [...]

La finalité immanente se manifeste dans la vie en soi, puisque celle-ci tend toujours à se conserver et à se propager. Si cette tendance n'est pas une finalisation de phénomènes physico-chimiques, nous renonçons à accorder un sens au mot *fin*.⁴⁸⁶

En somme, comme le résume Grassé dans l'introduction de son livre, le propre du vivant est d'être soumis à davantage de lois que le monde inanimé. Ces lois biologiques sont complexes et échappent encore souvent à la compréhension de la science. Le passage de l'inanimé au vivant n'étant pas le moindre des mystères auquel est toujours confrontée la science aujourd'hui⁴⁸⁷. Le

⁴⁸⁴ Pierre-Paul GRASSÉ, *L'évolution du vivant* [...] p.284 [Nous soulignons]

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.173

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.279

⁴⁸⁷ Une étude récente a d'ailleurs considérablement épaissi le mystère de l'apparition de la vie. En effet, il serait désormais établi que l'ancêtre commun de tous les vivants « ne soit pas une créature unique, mais toute une communauté disparates dans laquelle ont été "piochées" les caractéristiques nécessaires à l'apparition de notre lignage. » La revue Science & Vie conclut ainsi : « Notre arbre phylogénétique aurait donc à sa base un réseau inextricable de racines, et non un tronc unique. Même si l'ancêtre universel solitaire est un beau concept qui a

fait demeure que sans ces lois dont le propre est d'organiser et d'orienter la matière de telle façon à réaliser des organismes complexes et autonomes, la vie *et la biologie elle-même en tant que science*, n'existeraient pas. Autrement dit, prétexter l'existence d'une évolution de la matière pour nier, comme le fait Haering, le principe de finalité est une erreur grave. C'est confondre complexe et chaotique. Comme le remarque encore Grassé :

Encore que tout n'y soit pas pour le mieux, le monde du vivant n'a rien de chaotique et la vie est la conséquence d'un ordre très rigoureux. Dès qu'un désordre, même léger, s'introduit dans un être organisé, la maladie s'installe en lui, et la mort survient. Les phénomènes vitaux ne composent pas avec l'anarchie.⁴⁸⁸

Ultimement, le débat sur l'explication darwinienne est secondaire du point de vue philosophique à partir du moment où l'on reconnaît que le motif derrière la nécessité d'une explication scientifique, quelle qu'elle soit, est la reconnaissance d'un ordre dans le réel, un ordre qui pose un défi à l'esprit humain. Comme le souligne Patrick Chalmel, la prévalence de l'explication darwinienne dans la communauté scientifique s'explique peut-être par la « convenance » que cette théorie *paraît* avoir avec une philosophie prenant pour acquis la rupture post-métaphysique⁴⁸⁹. Mais cette convenance, pour les raisons que nous venons de mentionner, n'est justement qu'apparente : des finalités immanentes se manifestent bel et bien dans la nature.

Concernant la théorie de la loi naturelle, on devine que ces remarques sont de la plus haute importance. S'il est vrai que la science elle-même ne peut se passer d'un *telos* de la nature, la porte est ouverte pour que la pensée humaine gravis les échelons de la métaphysique et cherche à découvrir le « devoir être » dont la nature de l'homme porte les traces.

Pour revenir à l'exemple du débat autour d'*Humanae Vitae*, Smith explique : « Many have challenged *Humanae Vitae* on this very point of understanding bodily organs to have natural functions; some claim that this principle is based on an antiquated view of nature »⁴⁹⁰. Pourtant, mentionne-t-elle, « it is difficult – if not impossible – to find argumentation that explains why it is incorrect to describe reproduction as a purpose of sexual intercourse [...] »⁴⁹¹ Évidemment, la

permis à la science d'avancer, il n'a jamais existé en tant que tel. » dans Emmanuel MONNIER *et al.* « Pourquoi on ne saura jamais », *Science & Vie*, no 1186, juillet 2016, p.57

⁴⁸⁸ Pierre-Paul GRASSÉ, *L'évolution du vivant* [...] p.166

⁴⁸⁹ Patrick CHALMEL, *L'évolution, Mythe et Réalités* [...] p. 15

⁴⁹⁰ Janet E. SMITH, *Humanae Vitae, A generation later* [...] p.75

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.76

théorie de la loi naturelle ne demande pas à la biologie de fournir, à elle seule, de norme éthique. Il est essentiel de rappeler ce point. Lorsque l'Église s'oppose à la contraception au nom de la loi naturelle, elle ne fait pas que « moraliser » une fonction biologique sous le seul prétexte qu'il s'agit d'une fonction biologique. Elle prend néanmoins acte de cette réalité biologique, qu'elle « additionne » à la valeur intrinsèque de la vie humaine et aux caractéristiques de l'acte matrimonial, tels que compris dans la théologie catholique, pour soutenir qu'en raison de ces paramètres, le processus naturel de la procréation ne peut être altéré sans porter du même coup atteinte à la dignité de la vie humaine et au « don total » que devrait représenter l'union sexuelle.⁴⁹²

Au-delà de la question particulière de la contraception, nous pouvons retenir que l'argument qu'apporte Benoît XVI dans son discours à l'Académie pontificale des sciences touche au but en ce qui concerne le défi qu'est censé représenter la théorie de l'évolution pour la loi naturelle. L'intelligibilité du monde est effectivement un fait indéniable que chaque progrès de la science ne fait que confirmer davantage. L'« argument de l'intelligibilité » ne consiste pas en une confusion des domaines. Certes la théologie, l'éthique et la science demeurent distinctes. Toutefois, contre ceux qui prétendent que la science invalide la démarche éthique que suggère la loi naturelle, il est possible d'affirmer que le fait de mettre la Raison créatrice au fondement du réel demeure une option raisonnable. Cette option n'est pas une conclusion directe des données scientifiques disponibles, mais elle peut tout à fait se concevoir comme étant en harmonie avec celles-ci.

5.1.3 DÉPASSER KANT

Comme le résume bien Claude Tresmontant (1925 – 1997), exégète, historien et philosophe des sciences renommé, la pensée métaphysique n'est pas une construction *a priori* sans rapport avec les données de l'expérience. Chercher à connaître la nature des choses, poser la question de

⁴⁹² « User de ce don divin en détruisant, fût-ce partiellement, sa signification et sa finalité, c'est contredire à la nature de l'homme comme à celle de la femme et de leur rapport le plus intime, c'est donc contredire aussi au plan de Dieu et à sa volonté. Au contraire, user du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur. De même, en effet, que l'homme n'a pas sur son corps en général un pouvoir illimité, de même il ne l'a pas, pour une raison particulière, sur ses facultés de génération en tant que telles, à cause de leur ordination intrinsèque à susciter la vie, dont Dieu est le principe. » PAUL VI, *Lettre encyclique Humanae Vitae* [...] No 13

l'origine de cette finalité immanente qui s'observe dans le réel n'est rien d'autre qu'une recherche légitime de la pensée à laquelle il n'est pas rationnel de mettre une limite :

Il s'agit de penser le réel, tel qu'il nous est donné dans notre expérience, jusqu'au bout, de traiter les problèmes rationnels posés par le réel. Il ne s'agit pas d'*ajouter* quoi que ce soit au réel, mais de découvrir ce que le réel *implique*, ce qu'il *présuppose*, ce qu'il *prérequiert*, ce qu'il *contient* pour être ce qu'il est, ce qui l'habite et ce qui travaille en lui.⁴⁹³

Or un tel chemin ne peut être parcouru si l'on n'accepte pas de franchir la limite édictée par Kant à l'esprit humain et à ses capacités de découverte. Il est commun aujourd'hui, de dire que Kant a non seulement critiqué, mais « réfuté » l'approche métaphysique scholastique⁴⁹⁴. Ce que l'on mentionne moins souvent, par contre, c'est que Kant ignorait probablement beaucoup de choses de la métaphysique aristotélicienne et thomiste. Étienne Gilson écrivait à ce propos : « La métaphysique d'Aristote était fondée sur un solide empirisme [...] Cette métaphysique d'Aristote, approfondie par saint Thomas d'Aquin jusqu'au plan de l'existence, il ne semble pas que Kant l'ait jamais connue ni personnellement pratiquée. »⁴⁹⁵ C'est plutôt à travers Wolff que Kant a eu accès à la pensée métaphysique, une métaphysique marquée par l'idéalisme cartésien, c'est-à-dire une épistémologie affirmant justement que nos pensées sont produites en dehors du contact avec les réalités empiriques. Comme le remarque Tresmontant, c'est *cette* métaphysique idéaliste qui tombe sous les coups des arguments de Kant, non pas la méthode réaliste fondée sur l'expérience.

Dans l'histoire de la pensée, la critique kantienne s'est néanmoins imposée comme courant dominant : la pensée post-métaphysique. Si l'on suit les étapes qui nous mènent à la situation contemporaine, nous retrouvons Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951), avec qui la question de l'existence de Dieu a été catégorisée comme un « non-sens ». Il s'en est suivi ce que Sève appelle une « opacification » du problème de l'existence de Dieu dans la pensée contemporaine. Lorsqu'on parle de Dieu, ce n'est plus la vérité de l'affirmation qui est étudiée. La question de Dieu ne se pose qu'à travers l'analyse des « jeux de langage » qui n'ont rien à voir avec quoi que ce soit de tangible.⁴⁹⁶ Nous sommes aujourd'hui héritiers de cette évolution intellectuelle où le

⁴⁹³ Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* [...] p.73

⁴⁹⁴ Bernard SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p.66

⁴⁹⁵ Cité par Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, [...] p.72

⁴⁹⁶ Bernard SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, [...] p.261-273

discours religieux est analysé presque exclusivement sous son rapport « fonctionnel », tel que nous l'avons décrit en introduction de cette thèse.

La pensée de Joseph Ratzinger – Benoît XVI s'inscrit donc dans un autre embranchement de l'histoire de la pensée. Il ne s'agit pas d'un « retour à une pensée unifiée prémoderne » comme l'a suggéré de façon quelque peu péremptoire Pierre-Yves Materne⁴⁹⁷. Il s'agit plutôt de resituer le questionnement métaphysique dans le seul contexte qui puisse le rendre fécond, à savoir le rapport au réel. L'« argument de l'intelligibilité » a toutefois ceci de particulier qu'il reprend la question de Dieu et de la nature à partir d'un point de départ qui n'est pas le réel empirique seul, mais la *correspondance* entre ce réel et la pensée. Kant écrivait que « c'est [...] nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons « nature », et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit. »⁴⁹⁸ Prise dans une perspective métaphysique, la phrase de Kant contient une part de vrai : la science est effectivement une invention de l'esprit humain qui cherche à découvrir l'ordre de la nature. Ce n'est que par un long et laborieux travail de l'esprit que des lois scientifiques peuvent être formulées et ce, de façon toujours imparfaite. Or si les lois de la science sont effectivement le fruit de notre esprit, ce n'est toutefois pas notre esprit qui « impose » ces lois à l'ordre naturel. Tout le miracle est là : les lois découvertes par notre esprit correspondent à des lois réelles. La fiabilité de notre technologie en est la preuve : celle-ci nous donne une maîtrise objective la nature. C'est ce que fait remarquer Benoît XVI : « Notre science, qui permet finalement de travailler avec les énergies de la nature, suppose une structure fiable, une intelligence de la matière. Et ainsi, nous voyons qu'il y a une rationalité subjective et une rationalité objective de la matière qui coïncide. »⁴⁹⁹ L'argument de l'intelligibilité s'adresse au subjectivisme dans lequel la philosophie post-métaphysique s'est enfermée et représente en quelque sorte le chaînon manquant qui permet de revenir au réalisme métaphysique dont nous parle Tresmontant. Une fois acquise l'idée selon laquelle l'ordre naturel n'est pas une simple vue de l'esprit, la métaphysique peut revendiquer ses titres de noblesse et offrir à l'homme un chemin qui mène à une connaissance de l'origine et des finalités de sa nature.

⁴⁹⁷ Pierre-Yves MATERNE, « La réception de la théologie politique de J.B. Metz » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 63, No.2, juin 2007, p. 275-290

⁴⁹⁸ Emmanuel KANT, cité par Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p.214

⁴⁹⁹ BENOÎT XVI, *Rencontre avec les jeunes du diocèse de Rome en préparation à la XXIIe Journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 6 avril 2006

À notre époque, il apparaît de plus en plus évident que notre maîtrise de la nature doit aussi impliquer une responsabilité face à elle. Jusqu'à un certain point, c'est la survie de notre espèce qui est en jeu. Apprendre à considérer avec sérieux les finalités de la nature, donc aussi de *notre* nature, élever cette réflexion aux niveaux de la philosophie et de la théologie, voilà une proposition de Benoît XVI qui ne saurait entrer en contradiction absolue avec les connaissances scientifiques.

5.2 DEUXIÈME OBJECTION : LE PLURALISME CULTUREL

L'opposition de la pensée moderne à la loi naturelle s'exprime également par référence au pluralisme culturel. Cet argument s'exprime de deux manières : (1) le pluralisme serait un *fait* contredisant l'existence d'une loi naturelle ; (2) le pluralisme serait une *condition indépassable* exigeant de l'État une neutralité absolue à l'endroit des doctrines compréhensives. Nous allons examiner ces arguments l'un après l'autre.

5.2.1 LE PLURALISME COMME UN FAIT

L'argument du pluralisme culturel comme un fait contredisant l'existence d'une loi naturelle est formulé par Paolo Flores d'Arcais dans un texte intitulé *Athéisme et vérité* (2005) :

La norme, le devoir-être (le Sollen), n'existent pas dans la nature. Elle naît avec l'homme, qui a créé au cours de son histoire une infinité de normes, contradictoires et incompatibles entre elles. Tout et son contraire : « On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. [...] Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses » (Pascal, *Pensées*, ed. Chevalier, no230). Nous pouvons donc décider de déclarer une norme *in-civile* (à partir d'un critère lui-même normatif, choisi par l'homme ici et maintenant) mais pas *anti-naturelle*, dès lors qu'un quelconque groupe social dans l'histoire de cet être naturel qu'est l'*Homo sapiens* en a fait sa norme. Sinon, l'expression « *nature humaine* » exclurait tous les humains (ces êtres naturels, les « singes nus », venus au monde par évolution, que nous sommes tous), exceptés ceux qui partagent nos normes.⁵⁰⁰

L'idée selon laquelle la théorie de la loi naturelle soutiendrait qu'un homme puisse être « exclu » de l'humanité par le non-respect de la loi naturelle est évidemment sans fondement. Il est vrai que

⁵⁰⁰ Joseph RATZINGER et Paolo FLORES D'ARCAIS, *Est-ce que Dieu existe?* [...] p.151- 152

certaines actes peuvent être effectivement qualifiés d'« inhumains », mais dans le cas des tribunaux de Nuremberg par exemple, il n'a jamais été question de traiter les criminels nazis comme autre chose que des hommes coupables de crimes graves. En fin de compte, seul l'homme peut être coupable d'actes inhumains⁵⁰¹.

Cette citation de Flores d'Arcais permet toutefois de remarquer la cohérence interne entre les deux objections à la loi naturelle que nous traitons dans ce chapitre. L'argument se résume ainsi : « Aucune finalité ne correspond à la nature de ce singe nu, pur produit du hasard évolutif. À preuve, son comportement est désordonné et ses normes sont contradictoires. ». Quelques pages plus loin, c'est cette idée que l'on retrouve chez le philosophe athée : La recherche d'un fondement moral non relativiste serait un remède contre l'effrayante liberté de l'homme confrontée à un monde « muet de sens ». Cette recherche est toutefois illusoire et ne change rien à la réalité de son origine. Citant Heidegger, Flores d'Arcais écrit :

[U]ne succession d'erreurs dans la duplication de l'A.D.N. d'un singe, peut-être répétées plusieurs fois sans issues « fatales », a finalement abouti à la survie d'un cerveau anormal, en mesure d'être-là et de se demander, jeté dans la nécessité de choisir la norme au lieu de suivre l'instinct, de « projeter en tant que dévoiler la possibilisation ». De « construire le monde » plutôt que d'« être au monde ». Mais de tout cela on n'aurait jamais rien dit si une variation d'A.D.N. triomphante n'avait fait naître la norme et la question.⁵⁰²

Ici, n'est-ce pas l'athéisme qui mériterait d'être confronté à la science? Car attribuer l'apparition de l'espèce humaine (corps et esprit) à une simple variation d'A.D.N c'est passer par-dessus la complexité que représente l'apparition des fonctions spécifiquement humaines et qui distinguent l'homme du reste du monde animal⁵⁰³.

Toujours est-il que l'idée selon laquelle la pluralité des normes constitue un argument contredisant la loi naturelle est de faible portée. D'abord, comme le formule John Finnis : « Le désaccord de fait n'infirme pas plus une proposition que l'accord de fait ne l'établit. »⁵⁰⁴ Il faut en effet aller plus loin que la simple observation de la diversité des normes humaines pour que cette diversité constitue un argument contre la loi naturelle. Après tout, Aristote et Thomas d'Aquin

⁵⁰¹ Catherine LABRUSSE-RIOU, *Que peut dire le droit de l'« humain »?* [...]

⁵⁰² Joseph RATZINGER et Paolo FLORES D'ARCAIS, *Est-ce que Dieu existe?* [...] p.155-156

⁵⁰³ Thomas D'AQUIN, *L'âme humaine*, Traduit du latin par F.-X. Putallaz, Paris, Cerf, 2018 [1485], p.619

⁵⁰⁴ John FINNIS, « Loi naturelle », [...] p.1129

eux-mêmes affirmaient qu'une vie vertueuse n'était le fait que de bien peu d'hommes⁵⁰⁵. La contradiction qui existe entre les jugements moraux ne contredit que l'idée rousseauiste selon laquelle chacun vient au monde avec une conscience parfaitement formée et capable de discerner sans erreur le bien du mal. À partir du moment où l'on conçoit que la personne humaine a besoin d'une éducation morale, qu'elle peut se tromper et même, qu'en raison de sa liberté, elle peut choisir de ne pas suivre un bien qu'elle reconnaît comme tel, qui pourrait encore être surpris de la diversité et même des contradictions qui existent dans l'humanité en ce qui concerne la morale?

L'argument pourrait néanmoins porter s'il était vrai que les normes humaines étaient totalement chaotiques, c'est-à-dire si ces normes suivaient des finalités radicalement opposées les unes aux autres : si l'on constatait, par exemple, que plusieurs sociétés n'accordent aucune importance à la connaissance, à l'art, à la justice, à la transmission de la vie ; ou encore qu'en certaines sociétés du monde, on récompensait les criminels, on prenait conseil chez ceux que l'on considère comme ignorants et on ne connaissait pas la moindre législation matrimoniale. Si telle était la réalité, effectivement, nous pourrions douter de l'existence d'une nature humaine. Mais tel n'est pas le cas. Finnis résume un ensemble de faits qui montrent bien que la pluralité des normes ne peut masquer – malgré leur caractère parfois contradictoire – les grandes finalités qui sont poursuivies par les groupes appartenant à l'espèce humaine :

Students of ethics and of human cultures very commonly assume that cultures manifest preferences, motivations, and evaluations so wide and chaotic in their variety that no values or practical principles can be said to be self-evident to human beings, since no value or practical principle is recognized in all times and all places. But those philosophers who have recently sought to test this assumption, by surveying the anthropological literature (including the similar general surveys made by professional anthropologists), have found with striking unanimity that this assumption is unwarranted.

These surveys entitle us, indeed, to make some rather confident assertions. All human societies show a concern for the value of human life; in all, self preservation is generally accepted as a proper motive for action, and in none is the killing of other human beings permitted without some fairly definite justification. All human societies regard the procreation of a new human life as in itself a good thing unless there are special circumstances. No human society fails to restrict sexual activity; in all societies there is some prohibition of incest, some opposition to

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.1129

boundless promiscuity and to rape, some favour for stability and permanence in sexual relations. All human societies display a concern for truth, through education of the young in matters not only practical (e.g. avoidance of dangers) but also speculative or theoretical (e.g. religion). Human beings, who can survive infancy only by nurture, live in or on the margins of some society which invariably extends beyond the nuclear family, and all societies display a favour for the values of co-operation, of common over individual good, of obligation between individuals, and of justice within groups. All know friendship. All have some conception of meum and tuum, title or property, and of reciprocity. All value play, serious and formalized, or relaxed and recreational. All treat the bodies of dead members of the group in some traditional and ritual fashion different from their procedures for rubbish disposal. All display a concept for powers and principles which are to be respected as suprahuman ; in one form or another, religion is universal.⁵⁰⁶

Face à l'argument du pluralisme, la théorie de la loi naturelle se défend de la même manière que face à l'argument de la théorie de l'évolution : par la connaissance des faits. La complexité d'un monde biologique en évolution et la complexité des sociétés humaines donnent – au premier abord – l'impression d'un chaos sans cohérence. Une étude plus approfondie des faits permet de démentir cette impression. Encore une fois, il s'agit de ne pas confondre la complexité avec le chaos. L'étude des comportements humains manifeste l'existence de finalités structurantes. Même s'il existe une grande variabilité dans les comportements et les normes, tout n'est pas aléatoire.

Autrement dit, dans la théorie de la loi naturelle, la pluralité est donc à mettre en rapport avec la notion de finalité. Le phénomène de la pluralité s'éclaire alors de deux façons. Tout d'abord, il s'explique par la variété quasi infinie de modes de vie respectant les grandes finalités propres à l'homme. Il suffit de faire référence aux sept finalités que Finnis identifie comme « biens humains fondamentaux » : la vie, la connaissance, le jeu, l'expérience esthétique, l'amitié, la raisonnable pratique et la religion pour s'en rendre compte. Il serait impossible de calculer le nombre de projets de vie cohérents, respectant chacun de ces biens, mais choisissant de prioriser la poursuite de certains d'entre eux d'une façon plus particulière. La liberté humaine peut ici se déployer dans de très nombreuses directions et par des modalités extrêmement diverses, sans que

⁵⁰⁶ John FINNIS, *Natural Law, Natural Rights*, [...] p.83-84

cela contredise le moins du monde l'existence d'une loi qui sous-tend le développement de la nature humaine.

En même temps, la prise en compte de ces biens n'est jamais parfaite. L'ignorance ou le refus du bien provoquent de réelles fautes morales qui ajoutent à la pluralité des comportements humains et à l'impression de confusion qui se dégage d'un regard global. Or les fautes morales ne contredisent pas l'existence des finalités structurantes propres à l'espèce humaine. D'ailleurs, rares sont les fautes par lesquelles le sujet humain contredit *toutes* les dimensions propres à sa nature. En commettant un vol, un homme peut ne pas respecter le bien d'autrui. Toutefois, cela ne signifie pas que son acte ne soit pas motivé par la poursuite d'un bien qui en est réellement un : le désir d'améliorer le sort de sa famille par exemple. Ainsi, le comportement humain n'est jamais entièrement déconnecté de son enracinement dans un donné naturel. Souvent, même le rejet explicite de la référence à certaines réalités anthropologiques ne fait que révéler ces dernières d'une manière implicite. C'est ce que remarque avec beaucoup de justesse le philosophe Fabrice Hadjadj en faisant référence aux nouveaux « modèles familiaux » qui sont promus à côté de la famille dite traditionnelle :

Comme il n'est pas construit, le donné essentiel ou naturel n'est pas passible de déconstruction. La seule manière de le déconstruire, c'est de le détruire entièrement. Mais, puisque avec la famille il faudrait détruire l'homme lui-même, le plus souvent il suffit de la déformer ou de la parodier. Nous assistons ainsi à un curieux retour du refoulé familial. Ceux-là même qui dénigraient hier le mariage et la famille revendiquent aujourd'hui un mariage et une famille à leur façon. Bien que dédaigneux du donné des sexes, ils la conçoivent malgré tout comme l'association de deux adultes et d'un ou plusieurs enfants, et démontrent pas là leur dépendance et leur fascination à l'égard du modèle révélé dans l'union naturelle de l'homme et de la femme, comme s'ils n'avaient pas pu aller plus loin. Après tout, leur marginalité assumée aurait pu se faire plus inventive, et proposer un mariage à *n* personnes, sorte de remaniement sentimental de la société à but non lucratif, ou encore un mariage avec des individus d'une autre espèce, animale ou végétale ou manufacturée (beaucoup s'accouplent avec leur ordinateur), puis développer une parentalité vraiment nouvelle, avec l'adoption de vieillards, par exemple, ou la PMA d'hybrides robots et bonobos, haut fonctionnaire et caniche, top model et plate grasse... Mais non, ils conservent l'ordre symbolique de papa-maman-bébé, tant et si bien que leur subversion est encore de la

soumission, et que leurs offensives présupposent d'inconscients hommages.⁵⁰⁷

Imaginer un mode de vie radicalement déconnecté de tout donné naturel, indépendant de toute finalité propre à notre espèce apparaît comme une tentative vaine. L'argument du pluralisme, tel que formulé par Flores d'Arcais, n'oppose donc aucune difficulté sérieuse à la théorie de la loi naturelle. Il existe néanmoins une version différence de cet argument qui ne pousse pas à nier directement la loi naturelle, mais à se servir du pluralisme comme argument.

5.2.2 LE PLURALISME COMME PRÉTEXTE AU SCEPTICISME ÉTHIQUE

C'est chez John Rawls que l'on retrouve cet argument. Il écrit que « la diversité des doctrines compréhensives raisonnables que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une condition purement historique qui pourrait disparaître ; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie. »⁵⁰⁸ Une société libre voit ses membres adhérer naturellement à diverses doctrines qui sont « raisonnables », c'est-à-dire qui ne sont pas uniquement « le reflet d'intérêt de classe ou d'intérêts personnels », mais qui sont l'expression « de la raison pratique libre dans le cadre d'institutions libres. » Rawls poursuit :

[U]ne interprétation durable et commune d'une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale, ne peut être maintenue que grâce à l'usage tyrannique du pouvoir de l'État. Si nous nous représentons la société politique comme une communauté unie dans l'adhésion à une seule et même doctrine, alors l'utilisation tyrannique du pouvoir de l'État y est nécessaire.⁵⁰⁹

C'est de là que vient la nécessité, chez Rawls, de proposer une procédure afin d'établir les principes de base de la société à l'abri de toute doctrine compréhensive. Nous avons déjà décrit cette procédure impliquant le « voile de l'ignorance » dans le chapitre deux et nous avons constaté que, même dans le cas d'une compréhension entièrement séculière et rationaliste de la loi naturelle – comme chez Finnis – la théorie de Rawls exige de « voiler » non seulement les

⁵⁰⁷ Fabrice HADJADJ, *Qu'est-ce qu'une famille? Suivi de La transcendance en culottes*, Paris, Salvator, 2014, p.23-23

⁵⁰⁸ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p.63

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p.64

intérêts personnels de chacun, mais également – de façon apparemment arbitraire – certaines finalités naturelles qui sont au fondement même de la vie humaine.

Ce qu'il nous faut examiner ici, toutefois, ce n'est pas la compatibilité du libéralisme rawlsien avec la théorie de la loi naturelle, mais l'argument que celui-ci propose en faveur d'une neutralité absolue de l'État à l'endroit des doctrines compréhensives. Selon Rawls, enfreindre cette neutralité, s'appuyer sur certaines doctrines compréhensives plutôt que d'autres, c'est justifier l'utilisation tyrannique du pouvoir. N'y a-t-il réellement aucune alternative entre la neutralité philosophico-religieuse absolue de l'État et la tyrannie?

Remarquons d'emblée que la proposition ratzingérienne n'est pas considérée par Rawls. Ratzinger ne conçoit pas le rapport entre l'Église et l'État comme impliquant « une communauté unie dans l'adhésion à une seule et même doctrine ». Une telle définition pourrait correspondre à l'idée d'État confessionnel, bien que même dans les écrits de Léon XIII ou des papes préconciliaires, on ne trouve jamais l'idée d'une telle uniformité de la communauté. Ce que propose Ratzinger, c'est plutôt une reconnaissance de la religion (du christianisme en particulier, mais nous verrons que la logique ratzingérienne n'est pas exclusiviste) comme révélateur – extérieur à l'État – des fondements et des limites d'une démocratie libérale respectueuse de la loi naturelle.

La question demeure toutefois pertinente : le pluralisme raisonnable n'est-il pas une condition indépassable de la société civile et – en raison de ce fait – l'ouverture au religieux, n'est-elle pas condamnée à faire l'objet d'un choix arbitraire et potentiellement menaçant pour une société libre? Ne serait-il pas préférable qu'en cette matière l'État libéral se place effectivement sous le voile de l'ignorance? Mais à ce moment, comment concevoir le rôle maïeutique de la religion dans une démocratie libérale?

Le premier élément à mentionner est que Ratzinger ne contredirait pas Rawls en ce qui concerne le pluralisme comme condition indépassable. Tout d'abord, il existe un pluralisme « positif » : celui qui s'explique par les possibilités mêmes de la loi naturelle. Vouloir réduire ce pluralisme serait un non-sens. Or, dans toute réalité sociale, ce pluralisme « positif » est entremêlé avec un pluralisme « négatif » : celui qui s'explique par une corruption (par vice ou par ignorance) des finalités naturelles.

Diminuer la part du pluralisme « négatif » et valoriser la part du pluralisme « positif » est un objectif qui n'est pas tyrannique en soi, qui correspond tout simplement à la responsabilité de toute autorité au service d'un ordre social plus respectueux des valeurs humaines.

Ajoutons également que dans le processus d'éducation morale, la liberté du sujet est essentielle et que si elle ne peut pas être absolue – plusieurs interdits sont évidemment essentiels à la vie sociale, notamment en ce qui concerne la préservation du bien commun – une certaine tolérance du pluralisme « négatif » est, en soi, nécessaire, car indissociable de la liberté dont l'homme a besoin pour découvrir le bien⁵¹⁰. En résumé, comme l'écrit Benoît XVI dans *Spe Salvi* : « S'il y avait des structures qui fixaient de manière irrévocable une condition du monde déterminée – bonne –, la liberté de l'homme serait niée, et, pour cette raison, ce ne serait en définitive nullement des structures bonnes. »⁵¹¹ Affirmer ce fait, c'est reconnaître comme indépassable et même souhaitable le fait du pluralisme. Cela signifie-t-il que l'État ne puisse effectuer aucun jugement critique dans son rapport au religieux?

C'est ici que divergent Rawls et Ratzinger. Pour Rawls, le pluralisme exige de l'État qu'il décide de ses fondements à l'abri de toute doctrine compréhensive, sous le voile de l'ignorance. Au contraire, la pensée de Ratzinger contient les éléments nécessaires afin de soutenir que l'État est capable de discerner à partir de ses propres critères – c'est-à-dire à partir de la raison et des exigences du bien commun – ce qu'il a besoin pour demeurer au service de la personne humaine. Autrement dit, reconnaître dans la religion un révélateur possible des valeurs fondamentales est un choix qui n'est pas arbitraire, ni tyrannique. Il n'est pas arbitraire parce qu'il est possible de proposer des critères objectifs permettant à l'État de faire une appropriation critique des doctrines religieuses. Il n'est pas tyrannique parce que le regard religieux contient des éléments dont l'État a besoin, notamment pour éviter toute réduction de l'homme à un singe évolué, sans nature ni âme.

En ce qui concerne le christianisme, ses caractéristiques favorables à l'État libéral sont celles qui ont été mentionnées à la section 3.2.3 *La foi chrétienne en support à la raison morale*. Certes, l'État ne peut pas se prononcer sur les vérités centrales de la foi chrétienne telles que la Trinité ou l'Incarnation. Par contre, il est capable de reconnaître la particularité du christianisme en tant que

⁵¹⁰ C'est d'ailleurs ce que dit Thomas d'Aquin, tel que nous l'avons expliqué au chapitre 1 (1.3.1)

⁵¹¹ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi* [...] No. 24

religion du *logos* créateur. Il est capable de reconnaître que l'Évangile est porteur de valeurs essentielles pour la vie sociale. Il est capable de reconnaître que Jésus a affirmé non seulement la distinction entre Dieu et César, mais que l'Église rejette toute interprétation millénariste du Royaume de Dieu. Il est capable de reconnaître le rôle joué par ces vérités de foi dans l'émergence de la démocratie libérale et la compréhension de l'homme comme détenteur de droits inaliénables. Enfin, il est capable de faire le lien entre ces vérités portées par le christianisme et les conditions d'une société pluraliste : En tant que religion du logos créateur, le christianisme accorde à la raison un rôle primordial dans les débats éthiques et fait de la nature humaine – et non de l'idéologie – le critère moral par excellence ; En réconciliant la charité et la vérité, l'Évangile et la vie du Christ montrent le chemin qui évite le double écueil que représentent le relativisme et l'intolérance; En tant que religion porteuse d'une espérance eschatologique, le christianisme refuse la construction de l'« homme nouveau » par d'autres moyens que la grâce surnaturelle et aborde avec réalisme et sobriété les problématiques politiques. En un mot, le christianisme révèle à l'État les fondements et les limites de son autorité : Être au service du développement de la nature humaine, une nature dont la source et l'accomplissement sont en Dieu.

Ce qui est mis de l'avant, à travers les lignes qui précèdent, est le fait que malgré le caractère indépassable du pluralisme, l'État n'est pas démuné. Selon Ratzinger, l'État possède une capacité de discernement qui lui permet d'opérer un choix parmi les options religieuses qui s'offrent à lui. Il est capable de discerner quelle autorité – extérieure à lui-même – peut « faire naître » en lui la conscience morale dont il a besoin pour exercer sa responsabilité au service du bien commun. Comme le remarque Christopher Paskewich, Ratzinger offre ainsi une direction entièrement nouvelle au libéralisme, du moins au libéralisme rawlsien :

Rather than insisting on a value-free state, he strikes a balance by including values without sacrificing a certain amount of autonomy or local customs. He is able to keep religion involved in politics, but without erasing the distinction between church and state. Given the complicated issues that public policy faces from terrorism, genetic engineering and an increasingly technological way of life, Ratzinger does provide a different approach that deserves a hearing.⁵¹²

⁵¹² Christopher PASKEWICH, « Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics » [...]

5.3 LA RAISON PEUT-ELLE POSER UN REGARD CRITIQUE SUR LA RELIGION ?

À travers ce chapitre, nous avons voulu montrer qu'une éthique fondée sur la nature humaine demeurerait une option possible, malgré les arguments souvent évoqués contre celle-ci. Au terme de notre réflexion, nous sommes revenus à notre questionnement initial : comment la religion peut-elle se mettre au service de la conscience éthique dans un contexte pluraliste ? Une fois admis que la connaissance de la loi naturelle est une avenue possible, une avenue qui demeure certes soumise à la discussion et à la critique, mais qui ne peut être considérée comme réfutée définitivement, un pas supplémentaire peut être fait dans notre démarche : de quelle manière la raison éthique, du point de vue de l'État, peut-elle accepter de se mettre à l'écoute d'une religion afin d'enrichir sa compréhension des valeurs humaines essentielles ?

Jusqu'à présent, nous avons réfléchi avec Joseph Ratzinger et en fonction de ses propres catégories, à savoir la relation entre l'Église et l'État, la foi chrétienne et la démocratie moderne. Serait-il possible de pousser la réflexion plus loin et d'extraire de la pensée ratzingérienne des principes s'appliquant non pas uniquement à la relation entre l'État et l'Église, mais à la relation entre l'État et la religion en général ?

En effet, ce qui ressort de nombreux écrits de Ratzinger est sa confiance dans l'accessibilité de ses thèses au-delà de la sphère des croyants. Autrement dit, ce ne serait pas uniquement du point de vue chrétien que le christianisme serait bénéfique pour l'État, mais aussi du point de vue des exigences même de l'État, tel qu'il se comprend dans le contexte libéral. Les raisons qu'avance Ratzinger, nous les avons déjà énumérées. Or, au-delà des arguments proposés par le théologien allemand, ce qui est à retenir est que celui-ci croit en l'existence de critères indépendants de la foi chrétienne, permettant à l'État de comprendre pourquoi il lui serait bénéfique de se mettre à l'écoute du christianisme. Autrement dit, l'État serait capable, par lui-même, de comprendre la pertinence de ne pas demeurer dans une neutralité absolue à l'égard des religions. La raison éthique de l'État séculier serait-elle donc capable de poser un regard critique sur le discours religieux et ainsi, discerner parmi les différentes offres qui se présentent à lui, celles qui sont le plus à même de le guider dans ses dilemmes de valeurs ? S'il est compréhensible que Ratzinger s'attarde surtout au rapport entre l'Église et l'État, n'est-il pas possible d'extraire de sa pensée, certains principes s'appliquant, d'une façon plus générale, au rapport entre l'État et la religion

dans un contexte pluraliste ? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre dans le prochain chapitre.

6 SIXIÈME CHAPITRE : LA RECONNAISSANCE DE LA LOI NATURELLE EN CONTEXTE PLURALISTE

Comment la loi naturelle peut-elle être reconnue dans le contexte contemporain? La proposition de Joseph Ratzinger se situe entre deux pôles opposés : celui du rationalisme pur où la connaissance de la loi naturelle peut se passer de toute référence religieuse et celui de l'État confessionnel où la religion exerce un pouvoir d'autorité garanti par l'État. L'option que privilégie Ratzinger – en ce qui concerne le rôle de l'Église – est celle d'une insertion indépendante dans la société civile : Par sa vie communautaire, par son engagement dans la société civile et par ses prises de parole, l'Église exerce son rôle d'éducatrice et contribue à manifester les principes qui correspondent au développement de la personne humaine.

De façon générale, cette option n'entre pas en conflit avec les institutions de la démocratie libérale⁵¹³. Elle n'implique rien d'autre que l'exercice des libertés fondamentales et n'exige de l'État aucun autre engagement que celui d'être au service du bien commun. En mettant en évidence le fait que la morale puise ses racines dans la nature humaine, Ratzinger conclut que le rôle de l'Église n'est pas de convaincre l'État d'adopter un droit révélé, mais plutôt de l'aider à reconnaître ce qui constitue le véritable bien de la personne humaine.

6.1 LA NOUVEAUTÉ DE LA PENSÉE DE RATZINGER

Le théologien et canoniste Francesco Brancaccio voit dans cette proposition la possibilité d'un « apport typiquement ratzingerien au thème des fondements du droit. »⁵¹⁴ Il nous faut examiner cette affirmation. L'auteur précise, quelques pages plus loin, ce en quoi consiste cet apport : « [Ce que Benoît XVI propose] est un acquis d'une extraordinaire importance par rapport à la laïcité du point de vue chrétien. Le sens du droit, en effet n'est pas à découvrir à partir de

⁵¹³ C'est ce que laisse entendre Ratzinger lorsqu'il écrit : « Que faire alors? Par rapport aux conséquences pratiques, je me sens en large accord avec l'exposé de Jürgen Habermas sur une société postséculière, sur la volonté d'apprentissage mutuel et sur l'autolimitation de la part de chacun. » Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...] p.27

⁵¹⁴ Francesco BRANCACCIO, *La laïcité, une notion chrétienne*, [...] p. 47-48

prémises révélées et donc pour le suivre, l'État ne doit pas recourir à des instances religieuses.»⁵¹⁵

Brancaccio, qui voit la laïcité comme une notion chrétienne, estime que la nouveauté apportée par la pensée de Ratzinger concerne l'appréciation positive de la laïcité, justement du point de vue chrétien. L'idée n'est pas entièrement fausse, évidemment. En mettant de côté l'option de l'État confessionnel et en insistant sur le fondement du droit dans la loi naturelle, Ratzinger fait sienne l'idée de laïcité.

Certes, le rapport entre la raison et la nature que Brancaccio fait ressortir dans son analyse de la pensée de Ratzinger – Benoît XVI n'a rien de réellement nouveau. Il s'agit de la tradition philosophique pluriséculaire de la loi naturelle qui, malgré sa marginalisation intellectuelle, n'en est pas moins demeurée vivante et constamment actualisée. Ratzinger n'invente rien en faisant de la loi naturelle le fondement des normes éthiques.

Par contre, il est vrai que si l'on regarde la question de point de vue de l'évolution de la doctrine magistérielle, la pensée de Ratzinger – Benoît XVI représente une certaine nouveauté. Là encore, il faut relativiser puisque, comme nous l'avons vu dans le quatrième chapitre, la conception positive de la laïcité du point de vue chrétien remonte au moins à Jacques Maritain, au début du XX^e siècle. De plus, comme le souligne André Vincent dans son étude sur la liberté religieuse dans la pensée catholique, l'idée selon laquelle les droits fondamentaux sont inscrits dans la nature humaine et que par conséquent un État démocratique non confessionnel est capable d'être au service de la personne humaine, est une idée que l'on retrouve chez Pie XII durant la Seconde guerre mondiale et qui repose sur des principes que l'on retrouve déjà dans les grandes encycliques de Léon XIII, à la fin du XIX^e siècle.

Pourquoi ces « virtualités » ne se sont-elles pas manifestées plus tôt et pourquoi l'Église s'est-elle longtemps opposée de façon catégorique au libéralisme et à la laïcité ? Selon Vincent : « La raison n'est pas principalement doctrinale, mais pastorale et sociologique. »⁵¹⁶ Léon XIII affrontait un libéralisme agressif et une revendication de laïcité résolument anticléricale, conduisant volontairement et explicitement à la déchristianisation des sociétés occidentales. Plus d'un demi-siècle plus tard, le contexte était différent. Pie XII, pendant et après la Seconde guerre

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 60-61

⁵¹⁶ André VINCENT, *La liberté religieuse, droit fondamental* [...] p.111

mondiale affrontait des totalitarismes basés une la négation pure et simple de la loi naturelle, ce qui l'aurait conduit à développer la doctrine des droits fondamentaux⁵¹⁷. Il est donc important d'être précis lorsqu'on parle de nouveauté dans l'enseignement magistériel ou pontifical. Comme l'écrit Vincent :

On a dit que Pie XII avait introduit dans l'enseignement pontifical la conception juridique de l'État en même temps que celle d'un ordre juridique centré sur la personne humaine. Mais la double notion d'un État de Droit et d'un ordre de personnes est une ancienne tradition de l'Occident. Le Droit naturel classique en avait fait la synthèse avec Saint Thomas d'Aquin. Ce qui est neuf, c'est la résurgence de cette synthèse et dans un langage qui est celui du XX^e siècle.⁵¹⁸

Cette analyse de la pensée de Pie XII pourrait sans doute s'appliquer à Benoît XVI. Ce dernier pourrait lui-même avoir apporté une pierre supplémentaire à l'édifice de cette évolution doctrinale en intégrant non seulement l'idée selon laquelle le fondement du droit est la loi naturelle, mais en tirant une nouvelle conclusion de ces mêmes principes anciens, à savoir que la laïcité de l'État est une exigence intrinsèque à la loi naturelle et à la foi chrétienne? Telle semble être la thèse défendue par Brancaccio : Ratzinger aurait dégagé de l'idée de loi naturelle une conclusion favorable à la laïcité, faisant tomber du même coup l'anathème prononcé par ses prédécesseurs contre le libéralisme. Comme nous l'avons mentionné, l'idée n'est pas fausse. L'analyse de ses écrits faite dans le chapitre quatre, nous montre qu'effectivement, Ratzinger développe une conception du rapport entre l'Église et l'État qui rejette l'idée d'un État confessionnel et qui semble capable de s'inscrire dans les paramètres du libéralisme.

Lorsque Benoît XVI écrit les lignes suivantes dans *Deus caritas est*, nous pouvons effectivement, avec Brancaccio, y reconnaître un apport typiquement ratzingérien :

C'est là que se place la doctrine sociale catholique : elle ne veut pas conférer à l'Église un pouvoir sur l'État. Elle ne veut pas même imposer à ceux qui ne partagent pas sa foi des perspectives et des manières d'être qui lui appartiennent. Elle veut simplement contribuer à la purification de la raison et apporter sa contribution, pour faire en sorte que ce qui est juste puisse être ici et maintenant reconnu, et aussi mis en œuvre. [...]

⁵¹⁷ Principalement dans ses messages de Noël en 1942 et en 1944.

⁵¹⁸ André VINCENT, *La liberté religieuse, droit fondamental*, [...] p.114

L'Église ne peut ni ne doit prendre en main la bataille politique pour édifier une société la plus juste possible. Elle ne peut ni ne doit se mettre à la place de l'État. Mais elle ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart dans la lutte pour la justice. Elle doit s'insérer en elle par la voie de l'argumentation rationnelle et elle doit réveiller les forces spirituelles, sans lesquelles la justice, qui requiert aussi des renoncements, ne peut s'affirmer ni se développer. La société juste ne peut être l'œuvre de l'Église, mais elle doit être réalisée par le politique.⁵¹⁹

Le regard positif de Benoît XVI sur la laïcité est évident dans ces lignes. Toutefois – et c'est l'idée que nous défendrons dans ce chapitre – réduire l'apport de Ratzinger à une conception positive de la laïcité serait passer à côté de ce qui constitue peut-être son apport le plus important à la question du fondement du droit dans un contexte libéral.

En effet, dans les quelques lignes que nous venons de citer, il est manifeste que la préoccupation de Ratzinger n'est pas d'affirmer l'importance de la laïcité. Il semble prendre cette donnée pour acquise. Le souci constant qui traverse ses écrits se situe ailleurs : comment – dans un contexte laïc – susciter cette « purification de la raison » sans laquelle les exigences de la justice ne peuvent être reconnues ? Or dans ce domaine, ce n'est pas tant l'affirmation de la distinction entre l'Église et l'État qui importe, mais le maintien du dialogue entre foi et raison. Voilà où se situe à notre avis l'apport le plus important de Ratzinger : *Comment faire naître et faire croître la conscience de la loi naturelle dans le contexte libéral contemporain ?*

6.2 LE PROBLÈME DE LA LAÏCITÉ

Pour apprécier cet apport ratzingérien, il faut mettre en lumière une problématique que Brancaccio néglige malheureusement dans son ouvrage. Cette problématique est la suivante : Dans le modèle laïc souhaité par une lignée de penseurs qui va de Maritain à Ratzinger, l'Église et l'État ont un rapport de complémentarité. L'Église est formatrice de conscience par son témoignage public, mais aussi par l'engagement des chrétiens dans toutes les sphères de la société. Pour reprendre l'image évangélique : elle est comme le levain dans la pâte. Comme Benoît XVI l'écrit dans *Deus caritas est*, elle ne vise pas à soumettre, dominer ou remplacer l'État, mais à participer à la vie citoyenne et à manifester les valeurs humaines fondamentales. De

⁵¹⁹ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus Caritas Est*, 25 décembre 2005, No. 28

son côté, l'État, tout en demeurant institutionnellement indépendant de l'Église, est supposé demeurer ouvert à écouter ce que l'Église a à dire lorsqu'il s'agit de discerner les exigences du bien commun.

Le problème est évidemment que ce rapport de complémentarité est loin d'aller de soi dans le contexte contemporain. Si l'Église peut considérer favorablement les institutions laïques en estimant qu'elles lui permettent d'exercer son rôle d'éducatrice, cela n'implique pas que ce rôle éducatif soit effectif. Dans les faits, nous pouvons affirmer sans difficulté qu'aujourd'hui, ce rôle est devenu à peu près nul au sein des démocraties occidentales.

S'en tenir au modèle de la laïcité chrétienne sans réfléchir à la façon dont le rapport entre l'Église et l'État – ou entre la foi chrétienne et la raison philosophique – peut se renouer, c'est tout simplement abandonner le rôle éducatif de l'Église. Autrement dit, ne pas réfléchir à ce qui, *du point de vue de l'État* ou pour reprendre le langage rawlsien *du point de vue de la position originelle*, justifierait l'accueil du discours chrétien, c'est, pour l'Église, se condamner à demeurer inaudible sur les questions fondamentales de justice dans un contexte libéral. Voilà le véritable problème auquel se heurte le modèle de laïcité « ouverte ». Voilà également le lieu où se situe l'apport le plus important de Joseph Ratzinger.

Du point de vue chrétien, affirmer la compatibilité de la foi avec la laïcité n'est pas suffisant. Rappeler aujourd'hui que l'État « ne doit pas recourir à des instances religieuses » dans un sens qui mènerait à l'État confessionnel n'a rien d'extraordinaire. Ce qui est nécessaire, dans le contexte actuel, c'est d'expliquer pourquoi il serait pertinent que l'État laïc prête malgré tout attention à la vision de l'homme que portent les instances religieuses. Autrement dit, ce qui est nécessaire, dans le contexte actuel, c'est d'expliquer pourquoi et comment la recherche du bien commun a besoin du support de la religion pour demeurer attentive aux valeurs humaines.

Pour répondre à la question « comment la loi naturelle peut-elle être connue dans le contexte contemporain? », il faut donc d'abord reconnaître que la problématique se pose principalement du point de vue d'un État pour qui il ne va pas de soi que « la référence aux principes éthiques qui découlent de la rationalité de la nature, pour parvenir à la production du droit, reste toujours possible et nécessaire »⁵²⁰. Brancaccio a raison de souligner l'importance de la pensée de

⁵²⁰ Francesco BRANCACCIO, *La laïcité, une notion chrétienne* [...] p. 47

Ratzinger pour comprendre le fondement du droit du point de vue chrétien. Il sera toujours pertinent de maintenir cette compréhension du droit et de la laïcité au sein de la pensée chrétienne. Or ce qui est malheureusement occulté est la nécessité de partir du point de vue de l'État – ou des partenaires dans la position originelle rawlsienne – afin de présenter sous quels motifs la religion mériterait d'être écoutée sur les questions éthiques.

Cet angle mort a deux conséquences malheureuses. La première est qu'elle évite de faire face à certaines questions difficiles. Prenons en exemple cette citation de Brancaccio :

On peut donc conclure que les fondements du droit ne sont pas à chercher dans une origine confessionnelle, mais que le dialogue entre foi et raison peut y apporter une contribution fondamentale. Le résultat peut-être le plus évident de ce dialogue réside dans la découverte du rapport entre la rationalité de la nature et les fondements du droit.⁵²¹

Cette affirmation laisse le lecteur en suspens : où constate-t-on, aujourd'hui, cette découverte du rapport entre la rationalité de la nature et les fondements du droit qui viendrait du dialogue entre foi et raison? On le constate dans les écrits de Ratzinger – Benoît XVI, certes, mais où voit-on ce dialogue tant espéré produire des résultats tangibles au sein des universités, des institutions démocratiques ou de la société civile? La suite de l'ouvrage de Brancaccio propose une piste de réponse : les droits de l'homme. Ceux-ci, écrit-il, « sont aujourd'hui le témoignage le plus éloquent de la correspondance entre la nature et la raison au fondement du droit et de la démocratie. »⁵²² Nous reconnaissons volontiers que les droits de l'homme – particulièrement la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 – sont une expression de cette correspondance entre nature et raison, où la nature humaine est vue comme une référence éthique universelle. Néanmoins, cet ancrage des droits de l'homme dans le paradigme nature-raison est aujourd'hui globalement nié⁵²³.

Nous avons vu dans le chapitre cinq que cette négation est fondée sur des arguments qui ne sont pas insurmontables. Ni l'évolution des espèces, ni le pluralisme moral ne sont des faits réfutant, par eux-mêmes, le concept de loi naturelle. Pour tirer un trait définitif sur la loi naturelle, il

⁵²¹ *Ibid.*, p. 48

⁵²² *Ibid.*, p. 56

⁵²³ Grégor PUPPNICK, *Les droits de l'homme dénaturé*, Paris, Cerf, 2018, 303 p. ; Félicien ROUSSEAU, *L'avenir des droits humains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 380 p. ; Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 133 p.

faudrait démontrer que le monde dans lequel nous vivons, ce monde qu'étudient les biologistes et les sociologues, est absolument incompréhensible, ce qui n'est heureusement pas le cas. Il n'en demeure pas moins que les objections contre la loi naturelle sont culturellement bien ancrées et qu'il faut y répondre. Dans le contexte de cette thèse, nous n'avons fait que dresser les grandes lignes des réponses possibles. Il nous apparaît évident qu'un dialogue plus approfondi avec la science et la philosophie est une nécessité. Il est également évident que ce dialogue n'est pas suffisamment développé. La rencontre de Munich entre Ratzinger et Habermas demeure malheureusement une exception.

En faisant référence aux droits de l'homme sans chercher à discerner sur quel fondement ils reposent, on occulte donc le fait que ceux-ci, compris dans une optique nominaliste, peuvent signifier quelque chose de totalement contraire à ce qu'ils signifient lorsqu'ils sont compris dans l'optique de la loi naturelle. Il faut être aveugle pour ne pas constater que l'on utilise, au sein des démocraties occidentales, la notion de droits humains pour justifier des politiques qui vont jusqu'à remettre en cause l'identité même de l'espèce humaine⁵²⁴. Voilà une question difficile qu'il serait contre-productif de chercher à éviter. Contrairement à ce que laisse entendre Brancaccio, les droits de l'homme ne représentent qu'un consensus très superficiel. C'est un consensus sur le nom, pas sur le contenu. Il en va de même pour la notion de dignité humaine. Vers la fin de son ouvrage, l'auteur affirme comme un fait acquis : « L'évidence de la dignité de la personne humaine [est] acceptée et reconnue comme un but pour toutes les institutions [...] »⁵²⁵. Il est vrai que l'on ne trouve personne, aujourd'hui, pour plaider contre la dignité de la personne humaine. Mais encore une fois, quelle approche philosophique se retrouve en arrière du mot « dignité » ? Pointer du doigt ce type de consensus superficiel comme un signe que l'État laïc suive la loi naturelle n'est pas sérieux. Cela nous détourne de la véritable tâche qui est de démontrer la nécessité et la crédibilité de la démarche éthique propre à la théorie de la loi naturelle.

Un autre problème qu'il est important de ne pas refuser de regarder en face est celui que pose le pluralisme religieux. Le modèle de laïcité dont nous parle Brancaccio est une laïcité dite ouverte, c'est-à-dire une laïcité où l'apport du religieux dans la sphère publique n'est pas vu comme une menace, mais comme une contribution positive au progrès de la société. Si nous suivons la

⁵²⁴ Jürgen HABERMAS, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003, 127 p.

⁵²⁵ Francesco BRANCACCIO, *La laïcité, une notion chrétienne* [...] p.126

pensée de Joseph Ratzinger, nous ne pouvons effectivement qu'acquiescer⁵²⁶. Toutefois, cela signifie-t-il que cette ouverture doive se faire en l'absence de toute distinction et de tout sens critique? L'apport du discours religieux est-il toujours nécessairement synonyme d'éclaircissement sur le bien commun et sur la loi naturelle? Brancaccio résume ce qu'impliquerait cette laïcité ouverte telle que l'aurait théorisée Ratzinger – Benoît XVI:

[O]n demande de promouvoir et de considérer l'expression de toutes les instances sociales, culturelles, politiques, philosophiques, éthiques et, bien sûr, religieuses, avec l'apport de l'originalité bien reconnaissable de chacune, à condition qu'aucune instance ne soit exclue ou ne s'impose aux autres pour des raisons auto-référentielles.⁵²⁷

Non seulement cette proposition ne correspond pas particulièrement à la pensée de Ratzinger – Benoît XVI, mais elle nie une évidence : l'État ne peut tout simplement pas avoir comme référence le bien commun tout en écoutant et en considérant l'ensemble de ces instances sans en exclure aucune. Qu'il doive se mettre à l'écoute, là n'est pas la question, mais pour qu'il puisse exercer son autorité d'une façon efficace, l'État n'a d'autre choix que de se référer à certains critères à partir desquels il distinguera, parmi ces nombreuses instances, lesquelles sont les plus aptes à l'informer correctement sur le bien commun. Voilà une autre problématique difficile, mais qu'il est nécessaire d'aborder : dans un contexte de pluralisme religieux, comment l'État est-il capable de discerner quelle instance peut l'aider à reconnaître la loi naturelle? Si la connaissance de la loi naturelle nécessite un apport du discours religieux, comme le suggère Ratzinger – Benoît XVI, alors la capacité de l'État à faire ce discernement est capitale. Certains courants, notamment au sein de l'islam, mais également du christianisme, nient l'ancrage de la morale dans la nature humaine et font ainsi de la morale une question de croyance religieuse imperméable à la critique rationnelle⁵²⁸. Ne serait-il pas légitime que l'État privilégie, au nom de son service en faveur du bien commun, l'écoute des instances qui ne prétendent pas remplacer le rôle fondamental de la raison comme « reine »⁵²⁹ des facultés humaines?

Si l'on n'aborde pas la question de la connaissance de la loi naturelle du point de vue de l'État – de l'État tel qu'il se comprend aujourd'hui, c'est-à-dire de l'État libéral – nous risquons de ne pas

⁵²⁶ BENOÎT XVI, *Rencontre avec le Parlement et la British Society* [...]

⁵²⁷ Francesco BRANCACCIO, *La laïcité, une notion chrétienne* [...] p.130

⁵²⁸ Rémi BRAGUE, *Sur la religion*, Paris, Flammarion, 2018, p.123-142

⁵²⁹ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.94, art.5

voir que l'affirmation de la compatibilité entre le christianisme et la laïcité ne suffit pas pour aplanir toutes les difficultés. Nous risquons d'occulter le fait que même si la reconnaissance de cette compatibilité est un acquis important, le plus gros reste à faire, c'est-à-dire (1) montrer la crédibilité du rapport entre raison et nature sur lequel se fonde la loi naturelle et (2) suggérer des critères permettant à l'État de bénéficier de l'apport du religieux sans tomber dans l'absurdité d'une ouverture sans distinction à toutes les doctrines possibles et imaginables. Le livre de Brancaccio nous montre que le risque d'oublier ces enjeux est bien réel.

De plus, si l'on réduit la pensée de Joseph Ratzinger au développement d'un regard chrétien favorable à la laïcité, nous déformons sa pensée et nous passons à côté de ce qui constitue son véritable apport dans le débat. Le fait est que la pensée de Ratzinger contient une réflexion extrêmement riche sur les rapports entre la foi et la raison, une réflexion qui nous permettrait justement de répondre aux deux problématiques que nous venons de soulever.

Comme le souligne Alberto Piola⁵³⁰, Joseph Ratzinger – Benoît XVI considère bel et bien que la marginalisation de la religion en dehors du débat public est nocive pour la compréhension du bien commun. Néanmoins, il est également manifeste que rien n'est plus éloigné de la pensée de Ratzinger qu'une forme d'appropriation non critique du discours religieux. C'est un élargissement de la rationalité que propose le théologien allemand, non pas un rétrécissement. Voici comment Ellena Tori résume la position de Ratzinger sur le « retour du religieux » dont nous parlent certains sociologues:

Le « religieux » ne peut signifier un phénomène positif aux yeux de Ratzinger que lorsque, en se distinguant de façon nette du relativisme et de l'image individualiste de la conscience, il prend en charge et soutient avec responsabilité le *proprium* de l'être humain, c'est-à-dire la foi nécessaire à tout homme et à la communauté tout entière: la certitude qu'il doit y avoir un sens véritable, une juste direction dont l'agir humain peut témoigner.⁵³¹

C'est la capacité du religieux à rendre compte de la réalité humaine – sa nature, son origine, son développement dans ses différentes dimensions – qui fait sa valeur⁵³². Tout discours religieux

⁵³⁰ Alberto PIOLA, « "Élargir les espaces de rationalité". Une proposition pastorale de Benoît XVI », *Nouvelle revue théologique*, Vol. 134, No.2, 2012, p. 233 à 251

⁵³¹ Elena TORRI, « Foi chrétienne et retour du religieux : la position de Joseph Ratzinger », *Nouvelle revue théologique*, Vol. 135, No.1, 2013, p. 81 à 97

⁵³² Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance* [...] p. 220

qui, soit refuse la question, soit propose une réponse en décalage complet avec l'expérience humaine, est donc inapte à promouvoir cet élargissement de la rationalité que vise Ratzinger. Nous sommes loin d'une simple pétition de principe en faveur des vertus de la laïcité ouverte! Dans l'optique ratzingerienne, la laïcité ouverte n'a de vertu que dans la mesure où elle permet la reconnaissance de ce « sens véritable » qui permet de mieux connaître la loi naturelle et de mieux servir le bien commun. Comment et sous quelles conditions l'ouverture au religieux peut-elle aider à discerner la loi naturelle ? Voilà la question à laquelle nous pouvons répondre avec Joseph Ratzinger. Voilà également ce qui constitue son apport le plus important à la question de la laïcité.

6.3 RECONNAÎTRE LA LOI NATURELLE DANS UN CONTEXTE LIBÉRAL ET POST-SÉCULIER

Des deux difficultés que nous avons soulignées précédemment, la première est celle qui semble – à première vue – la plus compliquée à répondre. En effet, comment démontrer la crédibilité du rapport entre raison et nature qui fonde la loi naturelle sans entrer dans une discussion laborieuse qui, de toute façon, est en dehors du cadre de notre thèse? Remarquons au moins que cet effort a été entrepris de façon magistrale par Claude Tresmontant dans des ouvrages déjà cités, notamment *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* ou encore *Les métaphysiques principales*.

De notre côté, nous avons visé un objectif plus humble en rappelant les fondements de la loi naturelle (chapitre 1) ainsi que les principales pistes de réponses qui permettent de faire face aux deux grandes objections à la loi naturelle que représentent – pour certains – l'évolution des espèces et le pluralisme éthique (chapitre 5). Si les quelques idées qui sont exposées dans ces pages peuvent contribuer à susciter, chez le lecteur, un certain intérêt pour la loi naturelle, c'est que cette crédibilité n'est peut-être pas inexistante.

Heureusement, entre ces deux chapitres, nous avons trouvé une porte de sortie permettant d'affirmer que la démonstration de la crédibilité de la loi naturelle n'est pas absolument nécessaire. En effet, l'idée de crédibilité implique que telle ou telle idée puisse être perçue comme digne de confiance dans un contexte donné. Or en ce qui concerne le rôle de l'État, notre contexte philosophique, nous l'avons vu, est libéral. C'est le libéralisme – avec ses différents courants –

qui définit aujourd'hui les paramètres de la réflexion éthico-politique dans les démocraties occidentales. Cela ne semble faire de doute pour personne. Qui plus est, nous devons la théorisation la plus complète, la plus aboutie et la plus estimée de ces paramètres à John Rawls. Cela non plus ne semble pas faire de doute. Ainsi, si quelque chose se trouve au centre de la théorie de Rawls, cette chose peut légitimement être considérée comme « crédible » dans le contexte qui est le nôtre.

La porte de sortie que nous avons trouvée consiste simplement à observer que Rawls définit les biens premiers comme étant des biens rationnellement désirables. Rappelons brièvement que dans la théorie rawlsienne, les biens premiers sont ceux à partir desquels se définissent les paramètres de base de la justice pour une société donnée. Dans la position originelle, les partenaires ignorent leur position sociale, leurs capacités naturelles et leur conception personnelle du bien. Le consensus auquel ils sont censés aboutir concernant la définition de la justice ne peut toutefois se faire sans avoir une connaissance minimale de ce qui est important dans l'existence humaine. C'est pourquoi, sans faire intervenir de doctrine compréhensive, Rawls admet la nécessité d'une théorie étroite du bien, c'est-à-dire d'une théorie qui définit minimalement ce « que tout homme rationnel est supposé désirer »⁵³³.

Nous avons souligné le fait que cette définition des biens premiers correspond à celle que John Finnis propose lorsqu'il parle des biens humains fondamentaux, c'est-à-dire ceux qui correspondent à nos « raisons fondamentales d'agir »⁵³⁴ et qui constituent la base objective de la théorie de la loi naturelle. Ce qui est important à retenir pour notre analyse est le fait que pour Rawls, (1) la définition de la justice doit tenir compte d'une compréhension des biens fondamentaux de l'existence humaine et que (2) la définition de ces biens n'est pas arbitraire, mais rationnelle. Finnis critique Rawls en affirmant que sa *liste* des biens premiers est arbitraire. Mais il ne fait pas de doute que les biens premiers, chez Rawls, sont des biens identifiables par la raison. Ces deux caractéristiques sont évidentes dans cet extrait de *Libéralisme politique* :

[T]oute conception politique de la justice viable, pouvant servir de base publique pour la justification et dont on peut supposer que les citoyens auraient de grandes chances de l'adopter, doit englober l'existence humaine et la satisfaction des besoins et des objectifs humains fondamentaux dans la notion générale du

⁵³³ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.93

⁵³⁴ John FINNIS, « Loi naturelle » [...] p.1130

bien ; elle doit aussi reconnaître la rationalité comme principe fondamental d'une organisation politique et sociale.⁵³⁵

Lorsque Benoît XVI affirme que c'est « par la voie de l'argumentation rationnelle » que l'Église doit s'insérer dans la « lutte pour la justice » et travailler à « l'ouverture de l'intelligence et de la volonté aux exigences du bien », il ne propose pas un chemin fondamentalement différent de celui proposé par Rawls. Comme nous l'avons souligné dans le chapitre deux, toute la question et de savoir quels sont les biens premiers, comment les reconnaître et comment réfléchir adéquatement aux conséquences éthiques que la reconnaissance de ces biens premiers implique. Le principal problème, chez Rawls, est que la réponse qu'il propose à ce questionnement est insatisfaisante.

Comme l'écrit Mearsheimer : « In short, Rawls provides no good answer for how reasonableness, one of the main driving forces in his theory, comes to flourish in liberal societies. »⁵³⁶ Adoptant une posture sceptique, Mearsheimer affirme que la raison n'est de toute façon pas capable de connaître des biens premiers valables pour toute l'espèce humaine. À notre avis, cette conclusion est présomptueuse. Si le libéralisme échoue à nous convaincre que les biens premiers sont spontanément évidents pour l'ensemble de l'espèce humaine cela ne signifie pas que ces biens premiers n'existent pas, qu'ils ne soient pas reconnaissables et qu'on ne puisse pas se fonder sur eux afin d'établir des normes éthiques rationnelles. En fait, c'est précisément à ce besoin de développement de la rationalité éthique dans les sociétés libérales que répond Joseph Ratzinger.

Pour le moment, nous pouvons au moins retenir que la problématique de la crédibilité de la loi naturelle peut être résolue, du moins auprès de ceux qui acceptent la pensée de Rawls. Du moment où l'on comprend que la théorie de la loi naturelle n'est pas une idéologie religieuse imposant un contenu hermétique à l'examen critique – une sorte de charia catholique – mais qu'il s'agit plutôt d'une réflexion éthique prenant comme point d'appui les « besoins » et les « objectifs humains fondamentaux », l'ambiguïté autour de la loi naturelle peut être levée. Dire que la conception politique de la justice doit tenir compte des besoins et des objectifs humains fondamentaux ou dire qu'elle doit tenir compte de la loi naturelle c'est, pour l'essentiel, dire la même chose. Nous pouvons donc laisser à Claude Tresmontant et à des esprits mieux formés aux

⁵³⁵ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p. 219-220

⁵³⁶ John J. MEARSHEIMER, *The Great Delusion, Liberal Dreams and International Realities*, London, Yale University Press, 2018, p.64

subtilités de la métaphysique réaliste le soin de démontrer la correspondance entre la nature et la raison à partir des connaissances des sciences modernes. Pour notre part, nous nous contenterons de remarquer que le principal théoricien du libéralisme n'est pas tombé dans le relativisme pur et simple et, en suivant la pensée de Joseph Ratzinger nous entreprendrons de réfléchir à ce qui permettrait aux biens premiers d'acquérir une évidence nouvelle dans les sociétés libérales.

Examinons maintenant la seconde difficulté : celle de l'ouverture au religieux pour connaître la loi naturelle. Cette problématique suppose une première série de questions, si l'on veut réfléchir dans un cadre libéral rawlsien : Serait-il possible d'avoir recours à une certaine connaissance des doctrines compréhensives dans la position originelle ? Une connaissance qui ne viserait pas à remplacer la référence aux biens premiers, mais qui viserait à aider les partenaires à reconnaître ces biens et à en tirer certaines conclusions éthiques ? Autrement dit : Ne serait-il pas pertinent, par exemple, que des partenaires ne reconnaissant que certains biens tels que la liberté, l'accès à des opportunités et le respect de soi, puissent bénéficier d'une perspective plus large sur ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine ? Et si leur propre expérience ne suffit pas à leur faire découvrir ces valeurs essentielles, ne serait-il pas bon qu'ils puissent se mettre à l'écoute du savoir que portent en elles les grandes traditions philosophiques et religieuses de l'humanité ? Ne serait-il pas souhaitable, également, que ceux-ci sachent discerner lesquelles, parmi ces traditions, ont la capacité de leur servir de guides utiles ?

Dans le chapitre trois, nous avons vu que Ratzinger considère le rapport entre la religion et la raison comme un rapport maïeutique. La raison seule risque de perdre de vue ce qui est essentiel dans la vie humaine, telle est la critique ratzingérienne contre toute forme de rationalisme éthique. Voilà pourquoi la raison a besoin d'entrer en dialogue avec la religion. Celle-ci posséderait – entre autres choses – cette capacité à faire prendre conscience des dimensions essentielles de la vie. Les religions exercent cette fonction avec des résultats fort différents, mais il s'agit néanmoins d'une dynamique que l'on peut reconnaître sans opérer le moindre jugement de valeur. Comme l'exprime le politologue Samuel Huntington, « de tous les éléments objectifs qui définissent une civilisation, le plus important est en général la religion [...] »⁵³⁷

⁵³⁷ Samuel P. HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, Traduit de l'anglais par J.-L. Fidel, G. Joublain, P. Jordan et J.-J. Pédussaud, Paris, Odile Jacob, 2000 [1996], p. 46

Considérer les doctrines compréhensives – notamment les discours religieux – dans la position originelle peut sembler constituer une hérésie absolue pour quiconque estime que la principale valeur du libéralisme de Rawls est de proposer une procédure par laquelle la justice est définie à l’abri de l’influence des doctrines compréhensives. Or s’il est vrai que Rawls n’invite pas les doctrines compréhensives dans la position originelle, cela ne signifie pas qu’il n’établisse aucun lien entre la justice telle que définie dans la position originelle et ces doctrines adoptées par les citoyens d’une société donnée. En effet, un élément essentiel de sa théorie consiste à souhaiter que la conception de la justice définie dans la position originelle puisse faire l’objet d’un consensus par recoupement, c’est-à-dire qu’un grand nombre de doctrines compréhensives soient capables de reconnaître, à l’intérieur de leur propre cadre de référence, la validité et la légitimité de la définition de la justice telle qu’elle émerge de la position originelle⁵³⁸. Autrement dit, Rawls postule un élément de rationalité suffisamment important au sein des doctrines compréhensives pour permettre un accord sur une définition rationnelle de la justice *à partir de leurs propres conceptions de l’existence humaine*. Dès lors, il est légitime de se poser la question suivante : Est-il véritablement impensable de considérer que, s’il existe une communicabilité de la rationalité propre à la position originelle vers les doctrines compréhensives, cette communicabilité puisse ne pas être à sens unique ? Les doctrines compréhensives, capables d’accueillir une définition rationnelle de la justice établie à partir des biens premiers, ne seraient-elles pas capables, en retour, d’éclairer la compréhension des biens premiers dans la position originelle ?

Rappelons que dans cette hypothèse, il ne s’agit pas de remplacer la théorie étroite du bien par une doctrine compréhensive. Une telle substitution reviendrait – si la doctrine compréhensive était une religion – à faire la promotion d’un État confessionnel. L’hypothèse que nous mettons ici de l’avant – celle qui s’appuie sur la pensée de Ratzinger – consiste plutôt à ouvrir un canal de communication entre la position originelle et les doctrines compréhensives afin que le rapport maïeutique que nous avons examiné dans le chapitre trois et qui est essentiel à la compréhension chrétienne de la laïcité, puisse s’opérer. Pour reprendre les mots de Benoît XVI, en proposant l’ouverture de ce canal de communication avec la position originelle, c’est-à-dire avec le lieu où se discute la notion de justice,

⁵³⁸ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p.94-95

[la doctrine catholique] ne veut pas conférer à l'Église un pouvoir sur l'État. Elle ne veut même pas imposer à ceux qui ne partagent pas sa foi des perspectives et des manières d'être qui lui appartiennent. *Elle veut simplement contribuer à la purification de la raison et apporter sa contribution, pour faire en sorte que ce qui est juste puisse être ici et maintenant reconnu, et aussi mis en œuvre.*⁵³⁹

Cette proposition est-elle acceptable, du point de vue libéral ? En tous cas, elle ne semble pas totalement étrangère à la pensée de Jürgen Habermas, et s'inscrit certainement dans les discussions récentes autour de la notion de société post-séculière. Rappelons que la position de ce philosophe allemand, se situant dans le même cadre théorique que Rawls, a évolué au cours des dernières années dans un sens de plus en plus ouvert à la contribution de la religion dans l'espace public.⁵⁴⁰ Une ouverture qui a d'ailleurs suscité une vive critique de la part du philosophe athée Paolo Flores d'Arcais.⁵⁴¹

De fait, la communication d'un contenu religieux vers un langage accessible à tous dans une société pluraliste est une idée centrale chez Habermas. Une de ses thèses est que l'avènement des sociétés séculières aurait provoqué une « traduction » du contenu religieux traditionnel vers des concepts séculiers. Par exemple, la dignité de la personne humaine correspondrait à une appropriation sécularisée de l'idée biblique d'homme créé à l'image de Dieu. Or, pour le philosophe allemand, il ne s'agit pas uniquement d'un constat historique. Dans ses écrits les plus récents, il affirme que pour répondre aux défis des sociétés libérales, il est souhaitable que ce processus de traduction se poursuive – principalement auprès de la tradition judéo-chrétienne.⁵⁴²

This [judeo-christian] legacy, substantially unchanged, has been the object of continual critical appropriation and reinterpretation. To this day, there is no alternative to it. And in light of the current challenges of a postnational constellation, we continue to draw on the substance of this heritage. Everything else is just idle postmodern talk.⁵⁴³

⁵³⁹ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus Caritas Est* [...] No. 28 [Je souligne]

⁵⁴⁰ Philippe PORTIER, « Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas », *Society*, Vol. 48, Juillet 2011, p. 426-432 et Pieter DUVENAGE, « Communicative Reason and Religion : The Case of Habermas », *Sophia*, Vol. 49, No. 3, Septembre 2010, p. 343-357

⁵⁴¹ Paolo FLORES D'ARCAIS, « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », *Le Débat*, Vol. 152, No. 5, 2008, p. 16-26.

⁵⁴² Jürgen HABERMAS, « L'espace public et la religion, une conscience de ce qui manque », *Études*, Vol. 409, No. 10, 2008, pp. 337 à 409

⁵⁴³ Jürgen HABERMAS, cité par Matthew T. EGGEMEIER, « A post-secular modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on Religion, Reason, and Politics » [...]

Sans tirer de conclusion hâtive, il est certain que Habermas et Ratzinger partagent au minimum l'idée selon laquelle une éthique totalement hermétique à l'apport du religieux est insuffisante aujourd'hui. À Munich, Habermas affirmait même son refus de donner priorité à la vision du monde sécularisée dans l'espace public :

La neutralité du pouvoir de l'État quant aux conceptions du monde, qui garantit la liberté éthique égale de chaque citoyen, est incompatible avec l'universalisation politique d'une vision du monde sécularisée. Quand les citoyens sécularisés assument leur rôle politique, ils n'ont le droit ni de dénier à des images religieuses du monde un potentiel de vérité présent en elles ni de contester à leurs concitoyens croyants le droit d'apporter, dans un langage religieux, leur contribution aux débats publics.⁵⁴⁴

La reconnaissance de la contribution des croyants aux débats publics irait-elle jusqu'à accepter la proposition de Benoît XVI : celle d'une communication entre la position originelle et les doctrines compréhensives – religieuses – permettant un apport de ces dernières dans la compréhension de la justice ?

Il semble que nous ne puissions pas interpréter l'ouverture d'Habermas jusque là. Comme le soulignent plusieurs auteurs, la réciprocité de la relation entre raison et religion souhaitée par Ratzinger – cette « corrélation » qu'il propose dans le dialogue de Munich – n'est pas exactement la position d'Habermas. Ces auteurs font remarquer que chez Habermas, le refus de « l'universalisation politique d'une vision du monde sécularisée » concerne surtout la sphère publique informelle et non pas l'espace de prise de décision, celui-ci devant demeurer neutre – c'est-à-dire séculier⁵⁴⁵. Autrement dit, à strictement parler, il semble qu'il faille reconnaître que Jürgen Habermas n'admet pas l'influence du discours religieux dans la position originelle. En ce sens, Habermas demeure dans les paramètres établis par Rawls.

Il y a néanmoins quelques nuances qui valent la peine d'être relevées. Comme Rawls, Habermas insiste sur la nécessité d'un consensus par recoupement par lequel la conception de la justice définie de la position originelle trouve un appui auprès des différentes conceptions du monde coexistant dans les sociétés pluralistes. Dans le dialogue de Munich, il écrit :

⁵⁴⁴ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...]

⁵⁴⁵ Maeve COOKE, « A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion », *Constellation*, Vol. 14, No. 2, juin 2007, p. 228, Pieter DUVENAGE, « Communicative Reason and Religion : The Case of Habermas » [...] et Philippe PORTIER, « Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas » [...]

[L]’ordre juridique universaliste et la morale sociale égalitaire doivent être rattachés de l’intérieur à l’éthos des communautés de sorte que les uns procèdent de l’autre de manière intrinsèque. Pour cette « insertion », John Rawls a choisi l’image d’un module : bien qu’il ait été construit en utilisant des raisons neutres par rapport aux conceptions du monde, ce module de la justice profane doit pouvoir s’intégrer dans les contextes fondateurs qui ont été orthodoxes à un moment donné.⁵⁴⁶

Il est intéressant de remarquer l’usage du verbe « procéder » pour qualifier le rapport existant entre « l’éthos des communautés » et « l’ordre juridique et la morale sociale égalitaire ». En effet, dans cette citation d’Habermas, ce sont les seconds qui procèdent du premier, c’est-à-dire l’ordre juridique et la morale sociale égalitaire qui procède de l’éthos des communautés. Cette dynamique doit évidemment être comprise dans l’idée plus générale de traduction mentionnée plus haut. Il n’en demeure pas moins qu’il s’en dégage une nuance importante. Le rôle des doctrines compréhensives ne se limite pas à élargir le plus possible l’adhésion des citoyens à un concept de justice défini de façon hermétique dans la position originelle. Les religions peuvent fournir des matériaux éthiques qui, à travers le processus de traduction, contribuent à former le sens de la justice dans les sociétés libérales. Autrement dit, la communication entre la rationalité de la position originelle et la rationalité des doctrines compréhensives dans l’espace public et dans la société pluraliste n’est pas à sens unique. Habermas va donc plus loin que Rawls et semble admettre une forme de réciprocité, même si c’est de façon indirecte et asymétrique.

Plus significative encore est sans doute son affirmation selon laquelle il n’est pas légitime de « dénier à des images religieuses du monde un potentiel de vérité présent en elles »⁵⁴⁷. Comme l’a écrit Cooke, chez Habermas, le discours religieux n’est pas uniquement une source de motivation, il est également présenté comme un discours ayant un contenu cognitif⁵⁴⁸. On peut comprendre la frustration de l’athée d’Arcais devant une telle conception de la religion : En refusant de concéder à la pensée séculière le monopole du vrai et du rationnel, Habermas n’invite-t-il pas, malgré ce qu’il en dit lui-même, à un dépassement de l’horizon post-métaphysique sur lequel s’est installé le libéralisme au cours des derniers siècles ? La question se pose en effet : Dès lors que l’on reconnaît cette qualité au discours religieux, comment justifier sa

⁵⁴⁶ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l’État démocratique » [...] p.17

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p.18

⁵⁴⁸ Maeve COOKE, « A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion, » [...] p. 225

mise à l'écart des discussions fondamentales sur l'éthique et la justice ? Ne serait-il pas pertinent de réfléchir à une manière de l'inclure dans ces discussions, comme le propose Benoît XVI ? En effet, à moins de penser que la religion n'a rien à dire où à transmettre en ce qui concerne le sens de la vie humaine et le développement de sa nature nous ne voyons aucune raison fondamentale de rejeter a priori la proposition ratzingérienne. L'hostilité radicale à l'endroit de la religion n'est plus perceptible dans les théories libérales contemporaines. Cette hostilité peut demeurer sur le plan culturel et influencer les débats publics dans les démocraties libérales. Il n'en demeure pas moins qu'une telle attitude est en porte-à-faux avec ce que nous pouvons lire chez Rawls et chez Habermas. Le problème auquel ces auteurs veulent répondre est celui du vivre ensemble dans un contexte pluraliste et leur réponse est tout entière déterminée par la conviction qu'une rationalité commune peut exister dans une société pluraliste : une rationalité commune qui ne se présente pas comme compétitrice des doctrines compréhensives, mais qui, au contraire, peut trouver dans ces doctrines un support et même une source d'inspiration.

Pour terminer avec Habermas, remarquons que dans ses écrits, la conscience de soi de l'espèce humaine est présentée comme un enjeu capital de notre époque. Dans l'ouvrage *The Future of Human Nature*, faisant référence aux possibilités ouvertes par les biotechnologies, il écrit : « [Today, we] wonder if we want to live in a society which is ready to swap sensitivity regarding the normative and natural foundations of its existence for the narcissistic indulgence of our own preferences. »⁵⁴⁹ Pas plus que Rawls, Habermas ne fait l'apologie d'une éthique radicalement détachée de tout donné fondamental. Le philosophe allemand écrit plus loin :

I conceive of moral behavior as a constructive response to the dependencies rooted in the incompleteness of our organic makeup and in the persistent frailty (most felt in the phases of childhood, illness, and old age) of our bodily existence. Normative regulation of interpersonal relations may be seen as a porous shell protecting a vulnerable body, from the contingencies they are exposed to. [...] In its detranscendentalized version, Kant's « free will » no longer descends from the sky as a property of intelligible beings. Autonomy, rather, is a precarious achievement of finite beings who may attain something like « strenght, » if at all, only if they are mindful of their physical vulnerability and social dependence.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Jürgen HABERMAS, *The Future of Human Nature* [...] p.20

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.33-34 [Souligné par l'auteur]

En insistant sur le fait que la moralité non seulement ne peut être détachée des caractéristiques communes de l'existence humaine mais consiste précisément en une réponse à ces caractéristiques, Habermas montre que la théorie de la loi naturelle – une fois bien comprise – n'est pas étrangère au libéralisme. Nous l'avons affirmé à plusieurs reprises : suivre la loi naturelle, ce n'est pas d'abord appliquer une doctrine quelconque, c'est d'abord réfléchir à ce qu'impliquent – en termes éthiques – les conditions d'existence et de développement de l'espèce humaine.

Habermas lui-même insiste sur le fait que le principe rawlsien de la priorité du juste sur le bien ne saurait nous exempter de cet effort d'auto-compréhension « éthique » : « [T]his " priority of the just over the good " must not blind us to the fact that the abstract morality of reason proper to subjects of human rights is itself sustained by a prior ethical self-understanding of the species, which is shared by all moral persons. »⁵⁵¹ Si l'on voulait proposer un terme plus contemporain afin de définir ce qu'est la loi naturelle, l'expression « ethical self-understanding of the species » serait une proposition à retenir. En effet, l'essentiel est d'accepter que l'éthique n'est pas un pur construit et qu'elle doit trouver ses racines dans une compréhension rationnelle et réaliste de ce que nous sommes en tant qu'hommes. Une fois que la réflexion éthique s'arrime à ce donné humain fondamental, il n'existe plus de fossé insurmontable qui nous sépare de la théorie de la loi naturelle telle que nous l'avons décrite dans le premier chapitre.

Nous pouvons donc reconnaître, une fois de plus, que la nécessité de connaître les biens premiers et même de les comprendre en relation avec nos conditions d'existence comme membres de l'espèce humaine n'est pas à démontrer si l'on évolue dans le paradigme du libéralisme. Peut-être cette nécessité n'est-elle pas la caractéristique principale du libéralisme. En tout cas, elle est suffisamment marginale pour que l'on continue à définir le libéralisme comme une théorie post-métaphysique. Mais peut-être que cette définition tient moins à la marginalité qu'occupent les questions relatives à la nature humaine au sein du libéralisme qu'à la caricature que l'on se fait souvent de la réflexion métaphysique. De toute façon, là n'est pas le plus important. Le plus important est de reconnaître que la connaissance des biens premiers et des conditions d'existence de l'espèce humaine sont des composantes indispensables de l'édifice théorique libéral. Un esprit sceptique peut se promener dans l'édifice sans jamais en remarquer l'existence et même imaginer

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.40 [Souligné par l'auteur]

que l'édifice pourrait tenir sans eux. La réalité est que ces composants théoriques sont là malgré tout et que sans eux, l'édifice libéral s'effondrerait dans le relativisme. Sans une conscience minimale de la loi naturelle, la discussion dans la position originelle tournerait à vide et s'épuiserait dans des divagations subjectives et irrationnelles⁵⁵², déconnectées de ce que Habermas appelle les « fondations normatives et naturelles de l'existence [humaine]. »

Quiconque veut contester la pertinence de la connaissance des biens premiers et des conditions d'existence de l'espèce humaine n'a qu'à s'en prendre aux principaux architectes de l'édifice. Pour notre part, nous ne faisons que prendre acte de ce qui existe déjà, afin de proposer un ajout théorique répondant à une problématique qui nous semble criante : la prise en compte des biens premiers et des conditions d'existence de l'espèce humaine est aujourd'hui déficiente dans les sociétés libérales. Pour nous, la question est donc de savoir si, et comment, l'écoute du discours religieux peut nous rendre davantage conscients de ces réalités et de leurs implications éthiques. En nous appuyant sur la pensée de Joseph Ratzinger, c'est à cette problématique que nous allons maintenant tenter de répondre.

6.4 LES TROIS CRITÈRES RATZINGÉRIENS POUR UN ÉLARGISSEMENT DE LA RAISON.

Proposer d'ouvrir un canal de communication entre la position originelle et les doctrines compréhensives, n'est-ce pas ouvrir une boîte de Pandore ? Si l'on s'en tient à certaines propositions semblables à celles de Brancaccio, la réponse peut sembler dangereusement positive. Tonti-Filippini, par exemple, fondant lui aussi son rejet d'une rationalité hermétique aux discours religieux sur la pensée de Ratzinger, ne propose aucun critère à partir duquel évaluer la pertinence de la représentation de telle ou telle doctrine compréhensive dans la discussion sur les principes éthiques.⁵⁵³

L'auteure qui se rapproche le plus de la démarche que nous voulons entreprendre est Maeve Cooke. Elle écrit :

I make a proposal of a kind of stat in which reasons that refer to
« otherworldly » sources of validity are deemed admissible in public

⁵⁵² Hans Kelsen, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? » [...] p.560

⁵⁵³ Nicholas TONTI-FILIPPINI, « Public Reason in Bioethics » *New Blackfriars*, Vol. 91, No.1034, Juillet 2010, p.452

deliberations about the validity of laws and political decisions, provided the reasoning in question satisfies the epistemological and ethical requirements of what I call non-authoritarian thinking.⁵⁵⁴

Elle propose en effet un déplacement de ce qui est considéré par Habermas comme un discours « valide » ou « acceptable » non seulement dans la sphère publique informelle, mais également dans les lieux de prise de décision. Cooke suggère ainsi que la notion de « pensée non autoritaire » puisse être utilisée comme critère permettant d'accueillir dans le débat éthique des discours religieux. Pour cette auteure, il est évident que le simple appel à l'ouverture au discours religieux, sans critères de restriction, constitue un danger pour les démocraties libérales :

There is a danger, however, that dispensing with the requirement of a secular basis for political authority will create the conditions for the kind of religiously-based, authoritarian state that the secular state sought to overcome. I agree with Habermas that any democratic form of political authority must seek to uphold the liberal-democratic commitment to freedom and equality that typically is incorporated in constitutional commitments to freedom of opinion and related principles. *This means that certain kinds of constraints on contributions to legislation and decision-making are advisable.*⁵⁵⁵

Au-delà du critère particulier que propose Cooke, ce qui est important de souligner est le principe qu'elle met de l'avant pour justifier l'existence même d'un critère. En effet, bien que la démocratie libérale vise à maximiser la liberté individuelle, cette liberté n'est jamais absolue et ne doit pas être considérée comme incompatible avec l'existence de critères contraignant l'exercice du débat démocratique. Comme il est spécifié dans l'extrait, de tels critères existent chez Habermas, et l'on peut également les retrouver chez Rawls⁵⁵⁶. Cooke souligne qu'il s'agit là d'un principe commun à tous les régimes politiques, incluant le libéralisme : « All political orders are based on certain exclusions and restrictions: the challenge for citizens of liberal democracies is not the elimination of all exclusions and restrictions but only those that do not stand up to critical interrogation in public processes of deliberation.»⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Maeve COOKE, « A Secular State for a Postsecular Society? [...] p. 227

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 227 [Souligné par l'auteur]

⁵⁵⁶ Chez Rawls, l'idée de pluralisme *raisonnable* exclut de facto les DC qui ne répondent pas aux critères de raisonnable.

⁵⁵⁷ Maeve COOKE, « A Secular State for a Postsecular Society? [...] p. 235

Ainsi, si l'on revient à la proposition de Ratzinger – Benoît XVI, la question n'est donc pas d'être pour ou contre l'ouverture au discours religieux en général dans un contexte libéral, mais plutôt : sur quels critères se fonderaient les restrictions à l'apport du discours religieux ? En nous appuyant sur la pensée de Ratzinger, voici les trois critères que nous proposons :

6.4.1 PREMIER CRITERE : LA RAISON COMME VOIE D'ACCES A LA CONNAISSANCE ETHIQUE

Comme le remarque Piola, le but du dialogue foi et raison chez Ratzinger est un élargissement de la raison, non pas une soumission de la raison à un discours religieux proposant une conception du monde hermétique à l'examen critique. Le premier critère ratzingérien dans l'ouverture d'un canal de communication entre la position originelle et les doctrines compréhensives (DC) serait donc celui de l'usage de la raison comme chemin de connaissance vers la loi naturelle. Si, comme l'écrit John Rawls, la rationalité est le « principe fondamental d'une organisation politique et sociale »⁵⁵⁸, la prise en compte d'une doctrine compréhensive n'aurait pas de sens, dans un contexte libéral, si celle-ci ne pouvait s'arrimer de façon harmonieuse avec une démarche rationnelle dans le traitement des problématiques éthiques. Ce que Ratzinger affirme ici concernant l'Église catholique peut donc tout à fait s'étendre à l'ensemble des doctrines compréhensives :

The Catholic will not and should not, through the making of laws, impose a hierarchy of values that can only be recognized and enacted within the faith. He or she can only reclaim that which belongs to the human foundations accessible to reason and therefore essential to the construction of a sound legal order.⁵⁵⁹

L'usage de la rationalité dans la réflexion et la discussion éthique peut sembler une évidence. Pourtant, remarque Ratzinger, le panorama spirituel et religieux contemporain ne manque pas d'alternatives anti-rationalistes :

La *ratio* qui objective – affirme le New Age – nous barre la route du mystère de la réalité ; l'*être-je* nous exclut de la plénitude de la réalité cosmique, il brise l'harmonie du Tout et est le motif de notre incapacité à être sauvés. La rédemption réside dans la dilatation du *Je* au-delà de ses limites, dans l'immersion dans la plénitude du Vivant, dans le retour au Tout. L'extase est recherchée, l'ivresse de l'infini peut faire passer

⁵⁵⁸ John RAWLS, *Libéralisme politique* [...] p. 220

⁵⁵⁹ Joseph RATZINGER et Marcello PERA, *Without Roots* [...] p.129

l'homme dans la masse grâce à une musique lancinante, au rythme, à la danse, à l'alternance frénétique de la lumière et de l'obscurité. Les dieux sont de retour, devenus plus crédibles que Dieu. Les rites ancestraux doivent être renouvelés, dans lesquels le *Je* est initié aux mystères du Tout et libéré de lui-même.⁵⁶⁰

Il ne s'agit pas là d'un phénomène religieux marginal. Comme le remarque Marie-France James, les courants néo-gnostiques ou ésotériques qui se sont implantés en Occident à partir du 19^e siècle doivent leur succès à leur promesse de nous faire dépasser les limites de notre condition humaine par une voie initiatique qui n'a rien à voir avec la démarche de croissance et de développement propre à la méthode de la loi naturelle⁵⁶¹. L'analyse de nombreux courants idéologiques contemporains – de gauche comme de droite – montre que l'influence de ces conceptions spirituelles initiatiques ou gnostiques n'est pas négligeable⁵⁶².

Il est possible de voir le succès de ces spiritualités anti-rationnalistes comme un effet paradoxal du scepticisme post-métaphysique hérité de Descartes et de Kant : Loin de décourager la quête d'une vérité métaphysique menant à l'accomplissement de l'homme, la critique moderne aurait plutôt favorisé le développement de cette recherche métaphysique par des chemins alternatifs, hostiles à la rationalité philosophique et éthique. Ainsi, Helena-Petrovna Blavatsky (1831 - 1891), fondatrice de la Société Théosophique, affirmait par exemple que « la vraie métaphysique est celle qui, par le moyen de la magie et de l'illustration, met le philosophe en contact direct avec l'âme universelle. »⁵⁶³

Selon Ratzinger, cette attitude anti-rationnaliste représente un danger non négligeable pour les démocraties libérales : Ces doctrines imprègnent l'espace public non seulement par leur imagerie religieuse, mais aussi et surtout par leur méfiance quant à la possibilité même d'une éthique formée par la raison. Ainsi, écrit-il :

Le véritable danger de notre époque, le noyau de la crise culturelle, réside dans la déstabilisation de la morale, due au fait que nous ne

⁵⁶⁰ Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance* [...] p.133

⁵⁶¹ Marie-France JAMES, *Les précurseurs de l'Ère du Verseau*, Montréal, Éditions Paulines, 1985, p.185

⁵⁶² Franck DAMOUR, « Le transhumanisme, une idée chrétienne devenue folle? », *Études*, Vol. Juillet – Août, No. 7, 2017, p. 51-62 et « Le mouvement transhumaniste, Approches historiques d'une utopie technologique contemporaine » [...]; Alexandre REYNES, « Le sentier occulte. Figures de l'initiation et du secret dans l'extrême-droite française » *De Boeck Supérieur*, Vol. 92, No.2, 2006, p.61-76 ; Jean-Louis HAROUEL, *Droite-Gauche, ce n'est pas fini*, Paris, Declée de Brouwer, 2017, 280 p.

⁵⁶³ Marie-France JAMES, *Les précurseurs de l'Ère du Verseau* [...] p. 55

parvenons plus à comprendre la logique rationnelle de la morale et avons réduit la raison au domaine de ce qui est calculable.⁵⁶⁴

Comme nous l'avons vu, une thématique récurrente chez Ratzinger – Benoît XVI est en effet celle de l'analyse de la « raison close dans l'immanence technologique »⁵⁶⁵ comme étant non pas une rationalité surdéveloppée, mais au contraire sous-développée, car incapable de s'ouvrir à la « logique rationnelle de la morale. » Si l'on suit la logique de cette analyse, il est évident qu'une doctrine compréhensive proposant un accès à la véritable nature de l'homme par voie initiatique et se posant en rupture avec l'analyse rationnelle des biens premiers ne peut qu'aggraver l'enfermement de la raison dans le « domaine de ce qui est calculable. »

Remarquons que cette analyse de Ratzinger n'est pas étrangère à celle de Jürgen Habermas. Comme le souligne Rourke, l'idée selon laquelle « scientific reason by itself is not a sufficient basis to ground a democratic ethos, and that religion at least has some role to play in the dialog about the sources and content of that ethos » est l'un des points de convergence important entre Ratzinger et Habermas⁵⁶⁶. Tous deux refusent à la fois le scientisme et le scepticisme des théories post-modernes, et plaident pour le renouvellement d'un discours éthique capable d'orienter favorablement l'évolution technique des sociétés libérales.

Encourager et stimuler ce renouvellement philosophique, voilà un apport positif que la démocratie libérale est en droit d'attendre d'une doctrine compréhensive dans le contexte actuel. La confiance en la rationalité comme principe fondamental de l'organisation des démocraties libérales – pour reprendre les mots de Rawls – peut donc légitimement être proposé comme premier critère ratzingérien permettant d'accueillir l'apport des DC dans la position originelle.

6.4.2 SECOND CRITERE : L'IMMANENCE DE LA NORME MORALE

Bien que nécessaire, le critère de la rationalité n'est toutefois pas suffisant. Comme l'a remarqué Étienne Gilson, le développement de la pensée moderne a laissé dans son sillage quantité de systèmes de pensée inattaquables sur le plan de la rationalité, mais qui ont tout simplement

⁵⁶⁴ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 285

⁵⁶⁵ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] p.74

⁵⁶⁶ Thomas R. ROURKE, *The Social and Political Thought of Benedict XVI*, New York, Lexington Books, 2010, p. 98

échoué à rendre compte du réel et qui ont dû être abandonnés avec le temps⁵⁶⁷. Pour que l'apport des DC dans la position originelle puisse conduire à autre chose qu'à la fabrication d'un nouveau système moral idéaliste – condamné, comme ses prédécesseurs, à la désuétude – un autre critère doit donc être ajouté : celui de l'immanence de la norme morale.

Dire que la norme morale est une réalité immanente, c'est dire, comme Tresmontant, que « [les exigences éthiques] sont inscrites *dans le dynamisme même du réel*, dans son exigence de développement vers le plus-être. »⁵⁶⁸ Dans cette perspective, le rôle d'une DC n'est donc pas de faire tomber sur l'humanité un code moral extrinsèque – même rationnel – mais de dévoiler le dynamisme *déjà présent* dans la nature et de l'amener à son achèvement.

Nous retrouvons là une caractéristique essentielle de la pensée éthique et politique de Joseph Ratzinger – Benoît XVI, une caractéristique qu'il doit notamment à l'influence de Josef Pieper (1904 - 1997), philosophe allemand dont l'apport a contribué au renouvellement de la pensée réaliste⁵⁶⁹. Ces quelques extraits mettent en évidence la dimension immanente de la morale chez Ratzinger :

À l'encontre des [formes radicales de la théorie de l'évolution], l'Église croit qu'au commencement était le *Logos*, et qu'ainsi l'être lui-même porte en lui le langage du *logos* – pas uniquement une raison mathématique, mais, également une raison esthétique et morale. Voilà ce que veut dire l'Église quand elle maintient que la « nature » comporte un message moral.⁵⁷⁰

[L]a connaissance méthodique de la réalité est un commandement fondamental de la morale. Ce n'est pas pour rien que les Anciens ont défini la « prudence » comme étant la première vertu cardinale ; ils signifiaient ainsi la disposition et la capacité à percevoir la réalité et à y répondre en conformité avec elle.⁵⁷¹

[La conscience] est comme un sens intérieur, une aptitude à la re-connaissance qui permet à l'homme intérieur, mais non dissimulé, ainsi interpellé, d'en reconnaître l'écho en lui. Il constate : c'est cela vers quoi mon être est ordonné et tend.⁵⁷²

⁵⁶⁷ Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique* [...] p.74 - 75

⁵⁶⁸ Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu* [...] p.401 [Souligné par l'auteur]

⁵⁶⁹ Josef PIEPER, *La réalité et le bien, suivi de De la vérité des choses*, Traduit de l'allemand par J. Granier, Paris, Pierre Téqui, 2019 [1934], 225 p.

⁵⁷⁰ Joseph RATZINGER, « Les sources de la morale » [...] p. 159

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 161

⁵⁷² Joseph RATZINGER, « Conscience et vérité » [...] p. 201

La foi en la création nous permet de dire, plus précisément, que Dieu a une idée de l'homme, à laquelle notre tâche est de répondre. En elle, liberté et communauté, ordre et orientation vers l'avenir ne font plus qu'un. La responsabilité signifierait alors vivre l'être comme réponse à ce que nous sommes en vérité.⁵⁷³

[La foi chrétienne] a – en termes modernes – établi la sécularité d'un État dans lequel les chrétiens cohabitaient, dans la liberté, avec des tenants d'autres convictions, une cohabitation ayant pour base, du reste, la responsabilité morale commune qui est donnée par la nature de l'homme, par la nature de la justice.⁵⁷⁴

Ces extraits montrent bien que parler de l'immanence de la norme morale n'a rien à voir avec une fermeture à la transcendance. Ce que signifie le second critère est que l'objet principal de la connaissance éthique sont les biens premiers, des biens qui ne correspondent pas à un système de valeurs construit de manière relativiste ou reçu de manière fidéiste, mais plutôt des biens qui correspondent à la structure naturelle et objective du développement de la personne humaine. Dans cette perspective, comme nous l'avons déjà remarqué, il est demandé aux doctrines compréhensives de soutenir l'effort rationnel de mise en évidence et de compréhension des biens premiers, non pas de polluer cet effort par des injonctions éthiques extrinsèques à la réalité humaine.

Spécifions que pour Ratzinger, l'immanence de la norme morale est non seulement une caractéristique essentielle d'une juste philosophie éthique, il s'agit également d'une caractéristique essentielle du christianisme :

Partout [dans le Nouveau Testament] on refuse l'enthousiasme exalté qui essaie de transformer le royaume de Dieu en un programme politique. A chaque fois, il est manifeste que la politique n'appartient pas au domaine de la théologie mais à celui de la morale, qui peut certainement être fondé sur la théologie, mais seulement en dernière instance.⁵⁷⁵

Du point de vue chrétien, le deuxième critère est précisément tiré de ce refus de faire de la théologie le fondement direct de l'ordre politique. La théologie intervient en « dernière instance » dans le sens où l'on peut reconnaître que l'ordre immanent de la nature n'est pas auto-suffisant sur le plan ontologique. C'est ce que Pieper exprime lorsqu'il écrit :

⁵⁷³ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » [...] p. 222

⁵⁷⁴ Joseph RATZINGER, « À la recherche de la paix » [...] p. 237

⁵⁷⁵ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p.284

Ce qui arrive « par nature » arrive « par Création »: ce qui veut dire que, d'une part, cela sourd de l'impulsion la plus intime et la plus personnelle de la créature et que, d'autre part, le moment initial de cette impulsion ne provient pas du coeur de cette nature créée, mais de l'acte de création qui met en mouvement le dynamisme entier de l'univers.⁵⁷⁶

L'affirmation du caractère immanent de la loi naturelle ne vient donc pas concurrencer ou rendre superflu toute référence transcendante, comme nous le verrons avec le troisième critère. Par contre, dans la perspective de l'éthique politique qui nous intéresse ici, il est essentiel d'insister sur l'immanence du « lieu » où se constate le dynamisme naturel de l'être à partir duquel il est possible de réfléchir l'éthique. En affirmant que l'éthique politique est distincte de la théologie, Ratzinger affirme clairement le caractère immanent du fondement « prépolitique »⁵⁷⁷ de l'ordre démocratique.

Il va sans dire que chez Ratzinger, ce refus d'utiliser la théologie comme fondement direct de l'éthique politique a la même racine que le refus du relativisme. De fait, l'un comme l'autre ont le même vice, à savoir la négation de l'ancrage de l'éthique dans les raisons d'agir objectives de la personne humaine. Ainsi, ce qu'affirme le second critère est la nécessité de prioriser, dans la communication avec la position originelle, les doctrines compréhensives capables de rendre justice à la vertu cardinale de prudence, décrite par Ratzinger comme étant « la disposition et la capacité à percevoir la réalité et à y répondre en conformité avec elle. »

Ajoutons un dernier commentaire : Le second critère permet de souligner l'affinité de Ratzinger avec le libéralisme de la liberté. Il faut reconnaître que cette affinité ne va pas de soi puisque le scepticisme de ces auteurs libéraux semble contraster avec la perspective éthique promue par le théologien allemand. Isaiah Berlin, par exemple, pourfend sans ménagement l'idée d'auto-réalisation rationnelle comme critère de la véritable liberté. On pourrait croire que la théorie de la loi naturelle est touchée par cette critique. Toutefois, en y regardant de plus près, on s'aperçoit que Berlin a une cible plus précise : l'idée selon laquelle il soit possible de connaître rationnellement un modèle de vie bonne unique et universel - « a single universal, harmonious pattern »⁵⁷⁸ - capable de résoudre tous les conflits et les tensions inhérentes à l'existence humaine. Inutile de spécifier que tel n'est pas l'objectif, ni la prétention de la théorie de la loi

⁵⁷⁶ Josef PIEPER cité par ROUSSEAU, Félicien, *L'avenir des droits humains* [...] p.72

⁵⁷⁷ Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » [...]

⁵⁷⁸ Isaiah BERLIN, « Two concepts of liberty », in Isaiah BERLIN, *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 138

naturelle, telle que nous l'avons vue dans le chapitre deux. Il est évident que le respect des interdits du Décalogue – pour prendre un exemple – ne conduit pas à l'imposition d'un mode de vie particulier et uniforme. Surtout, comme nous l'avons vu au chapitre quatre, l'idée selon laquelle la poursuite d'une solution définitive à l'ensemble des problèmes humains soit un impératif de l'éthique politique est aussi éloignée de la pensée de Ratzinger qu'elle l'est de celle de Berlin⁵⁷⁹.

Bien que représentant deux écoles de pensées distinctes, Ratzinger et Berlin ont donc en commun le rejet de l'idéalisme kantien, particulièrement sa tendance à construire des systèmes de pensée déconnectés des contraintes objectives de la réalité. Le recours au réel comme critère de justice dans la pensée de Berlin est en effet des plus significatifs. Comme alternative à la construction utopique – et ultimement désastreuse – de l'harmonie définitive, Berlin plaide pour l'usage des « ordinary resources of empirical observation and ordinary human knowledge. »⁵⁸⁰ Difficile de ne pas voir dans la notion de « connaissance humaine ordinaire » une référence à une forme de connaissance éthique, capable de poser les limites absolues qui définissent toute société libre. C'est en effet ce qu'il écrit on ne peut plus explicitement :

[In a free society] there are frontiers, *not artificially drawn*, within which men should be inviolable, these frontiers being defined in terms of rules so long and so widely accepted that their observance has entered into the very conception of *what it is to be a normal human being*, and, therefore, also of what it is to act inhumanely or insanely ; rules of which it would be absurd to say, for example, that they could be abrogated by some formal procedure on the part of some court or sovereign body.⁵⁸¹

Soyons clair, il ne s'agit pas de prétendre ici que Berlin plaide directement pour la théorie de la loi naturelle. Ce serait étirer sa pensée au-delà de ce qu'elle permet. Néanmoins, il est également évident que la référence à une « normalité » humaine de laquelle découlent les limites éthiques inviolables – et « non artificiellement établies » – qui définissent ce qu'est une société libre n'est pas un petit détail. Surtout si l'on y ajoute ce que nous avons déjà relevé à propos des biens premiers chez Rawls et de la nécessaire auto-compréhension éthique de l'espèce humaine chez Habermas. Nous ne croyons donc pas faire d'abus d'interprétation en disant que le second critère ratzingérien ne va pas à contre-sens de ce que le libéralisme exige lorsqu'il affirme que le rôle

⁵⁷⁹ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p. 273

⁵⁸⁰ Isaiah BERLIN, « Two concepts of liberty » [...] p. 146

⁵⁸¹ *Ibid.*, p.144 [Souligné par l'auteur]

d'une doctrine compréhensive doit être de permettre une meilleure connaissance éthique de l'homme dans sa réalité immanente.

6.4.3 TROISIÈME CRITÈRE : L'OUVERTURE À LA TRANSCENDANCE

La raison et la religion, écrit Ratzinger dans le dialogue de Munich, sont « appelées à une purification et une régénération mutuelle ». Les deux premiers critères contiennent principalement les éléments d'une purification de la religion par la raison. Le refus d'un spiritualisme anti-rationnaliste tout comme le refus du fidéisme constituent en effet des critères qui tendent à limiter la pertinence de certaines expressions religieuses dans la position originelle. Par leur nature même, ces expressions religieuses ne seraient d'aucun secours pour supporter une démarche de compréhension des biens premiers. Évidemment, ces deux critères ne visent pas uniquement les doctrines compréhensives religieuses. Le positivisme et le relativisme tombent aussi sous le coup des deux premiers critères, essentiellement pour la même raison, à savoir leur refus de reconnaître le fondement objectif des actes humains et sa pertinence pour une réflexion éthique rationnelle. En ce sens, on peut également parler d'une purification de la raison, puisqu'il s'agit d'éviter un scepticisme absolu qui irait jusqu'à nier la théorie étroite du bien.

Toujours est-il que, dans la perspective ratzingérienne, ces deux critères, bien que nécessaires, demeurent insuffisants pour réfléchir adéquatement à une notion de justice qui soit à la hauteur de la dignité de la personne humaine.

Le rapport maïeutique qui relie la raison éthique à la religion dans la pensée de Ratzinger – Benoît XVI exige un troisième critère, à savoir que les doctrines compréhensives admises dans la position originelle renoncent à toute forme de réductionnisme radicalement fermé au fondement transcendant de la dignité humaine. Sans revenir sur les détails de cette maïeutique qui a été exposée au troisième chapitre, rappelons au moins un extrait qui en exprime l'essentiel :

La raison doit écouter les grandes traditions religieuses, si elle ne veut pas devenir sourde, aveugle et muette sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine. Il n'y a pas de grande philosophie qui ne vive de l'écoute et de l'appropriation de la tradition religieuse. Là où ce rapport est rompu, la philosophie se dessèche et devient un pur jeu de concepts.⁵⁸²

⁵⁸² Joseph Ratzinger, « Liberté et vérité » [...] p. 221

Avec le théologien dominicain Fergus Kerr, nous pouvons voir dans ce troisième critère un trait typiquement augustinien dans la pensée ratzingérienne qui s'exprime par un rejet du rationalisme qui a parfois caractérisé la néo-scholastique. Pour Ratzinger, la raison morale, bien qu'elle soit naturelle, est toujours en même temps historique, c'est-à-dire marquée par le péché et en quête de purification⁵⁸³. Si la foi est « source de connaissance », il ne faut pas entendre cela uniquement comme une lumière éclairant les réalités surnaturelles, mais également comme une source de purification de la raison, y compris sur les réalités naturelles et « sur tout ce qui constitue l'essentiel de la vie humaine. » C'est ce que Benoît XVI écrit avec clarté, dans cet extrait de *Caritas in Veritate* cité précédemment :

Dieu révèle l'homme à l'homme; la raison et la foi collaborent pour lui montrer le bien, à condition qu'il veuille bien le voir; la loi naturelle, dans laquelle resplendit la Raison créatrice, montre la grandeur de l'homme, mais aussi sa misère, quand il méconnaît l'appel de la vérité morale.⁵⁸⁴

Autant il est légitime pour la raison éthique de critiquer les doctrines compréhensives qui nient la pertinence et les spécificités de sa démarche, autant il est néfaste que celle-ci se ferme à tout dialogue avec la religion, sous peine de tomber dans un réductionnisme anthropologique⁵⁸⁵. Affirmer, comme Rawls, l'« inviolabilité » de chaque personne, c'est nécessairement affirmer que la raison doit s'incliner devant le mystère de la dignité humaine, notamment en refusant toute forme d'utilitarisme⁵⁸⁶. Il est évident que le libéralisme cherche précisément à éviter que cette dignité fondamentale soit sacrifiée sur l'autel d'une conception idéologique du bien. Or sans référence transcendante, il semble difficile d'affirmer cette valeur lorsqu'elle cesse d'être évidente. Comme le résume Rémi Brague :

Les droits de l'homme, la dignité humaine, tant chantés, flottent en l'air, tant que l'on n'explique par pourquoi l'humain devrait au juste être jugé digne de continuer à exister. Pour fonder la valeur de l'humain, on a besoin d'un point d'appui qui doit se trouver en dehors de l'humain même. Ce point d'Archimède est, pour parler comme saint Thomas, « ce que tous nomment "Dieu" ». ⁵⁸⁷

⁵⁸³ Fergus KERR op, « Comment : Ratzinger's Thomism » [...]

⁵⁸⁴ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate* [...] no 75

⁵⁸⁵ Alberto PIOLA, « "Élargir les espaces de rationalité". Une proposition pastorale de Benoît XVI » [...] p. 249

⁵⁸⁶ John Rawls, *Théorie de la justice* [...] p.54

⁵⁸⁷ Rémi BRAGUE, *Sur la religion* [...] p.123-142

Surtout, dans l'approche ratzingérienne, il est essentiel que la religion ouvre la raison éthique sur la valeur des conditions concrètes de la vie humaine. En effet, quelle est la source des grands déséquilibres idéologiques qu'a connus l'histoire humaine, si ce n'est l'hypertrophie de certains idéaux nobles au détriment des réalités banales, mais pourtant fondamentales de la vie humaine ? Nous parlons ici de la valeur de la famille, du travail, des habitudes qui créent l'amitié et la confiance mutuelle, de tout ce qui permet un mode de vie paisible où chacun peut se développer et s'épanouir. Bref, toutes ces « platitudes »⁵⁸⁸ que la raison calculatrice peut facilement tenir pour négligeables et qui sont pourtant essentielles à une existence humaine digne. La religion n'est certes pas exempte de cette exaltation fondamentaliste qui se transforme en aveuglement, comme Ratzinger le reconnaît lui-même⁵⁸⁹. C'est pourquoi les deux premiers critères ont indispensables. Toutefois, une conception purement matérialiste du développement humain peut également mener à des dérives non moins néfastes, notamment dans notre rapport aux déterminants structurants de l'espèce humaine (différence des sexes et des générations) et aux limites de ses conditions d'existence (l'expérience de la souffrance et de la mort).

Ce que nous pouvons percevoir comme une avancée pour notre espèce en termes de capacité ou de performance ne nous rend pas automatiquement plus humain, rappelle Benoît XVI. Dans sa première lettre encyclique, le pape Ratzinger a en effet tenu à rappeler au monde contemporain que la croissance humaine se fait aussi et surtout par l'expérience de ses fragilités et de ses limites⁵⁹⁰. Dans la même ligne d'analyse, Pierre Manent résume avec une remarquable acuité la distinction existant entre l'attitude de l'individu (c'est-à-dire d'individu moderne auto-construit) et celle de l'agent (c'est-à-dire celui qui juge et qui agit à partir des réalités qui lui sont données) face à la mort :

L'individu qui voit dans la vie une suite d'obstacles à écarter, et dans la mort le plus grand obstacle à écarter, finit par ne plus voir dans la vie que la mort qui le menace, tandis que l'agent, trouvant dans la vie une pluralité de motifs et de règles d'action qu'il importe de combiner droitement, a devant lui un champ pratique fort rempli, que la mort, aussi à craindre soit-elle, ne saurait venir occuper à elle seule, ni même en général dominer.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ C.S. Lewis, *L'abolition de l'homme* [...] p.17

⁵⁸⁹ Joseph RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique* [...] p.277 – 283 ; *Foi, Vérité, Tolérance* [...] p. 218-219

⁵⁹⁰ BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe salvi* [...] No. 38

⁵⁹¹ Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme* [...] p.101

Il serait difficile de penser que l'une ou l'autre attitude soit indifférente dans la manière d'aborder les questions éthiques de justice dans la position originelle. De fait, le paradigme rawlsien a pu servir de cadre de référence théorique pour défendre des propositions dignes du Meilleur des mondes de Huxley⁵⁹². Pouvoir passer de cette attitude obsessionnelle et fuyante de l'individu face à la mort (ou à la souffrance, ou à tous les déterminants de l'existence humaine) à celle de l'agent capable de composer avec l'ensemble des réalités humaines peut-il se concevoir sans le surcroît de sens que donne la religion à la vie humaine ? Telle est évidemment la piste qu'emprunte Benoît XVI et qui justifie la pertinence du troisième critère.

Dans la perspective ratzinguérienne, la réflexion éthique ne peut que s'appauvrir et perdre le sens véritable des réalités humaines si elle refuse de les mettre en relation avec la dimension supérieure de l'existence à laquelle donne accès la religion. En cohérence avec les deux premiers critères, il ne s'agit pas d'exiger un respect aveugle des croyances religieuses en ce qui concerne la vie humaine, il s'agit plutôt d'accueillir, dans la position originelle, la mise en relief que le regard religieux permet de donner à certaines réalités qui, autrement, pourraient paraître comme vides de sens, insignifiantes ou même indésirables.

Ajoutons à cela que, sans la référence à une dimension transcendante de l'existence, la réflexion éthique risque de tomber dans ce type d'absolutisme dont parle Ratzinger et que nous avons étudié dans le chapitre 4. Le théologien allemand met en effet en garde contre cette mécanique simple, mais redoutable : « Là où le mystère ne compte plus, la politique est amenée à devenir religion. »⁵⁹³ C'est donc non seulement pour soutenir la réflexion éthique dans sa compréhension de l'existence humaine, mais aussi pour la prévenir contre la prétention d'un contrôle total sur la vie humaine que le troisième critère est essentiel.

Alors que les deux premiers critères visaient surtout à restreindre l'accès à la position originelle aux seules doctrines compréhensives capables de collaborer utilement à une discussion rationnelle sur la justice à partir des biens premiers, le dernier critère vise surtout à encourager les partenaires impliqués dans la discussion à développer leur « capacité d'entendre et de trouver des réponses »⁵⁹⁴ en s'éloignant des doctrines faisant de l'homme une créature sans mystère. En somme, ce dernier critère reprend le défi lancé par Ratzinger aux « amis agnostiques », celui de

⁵⁹² Anna SMAJDOR, « In Defense of Ectogenesis », *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 21, No. 1, 2012, p.90-103

⁵⁹³ Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance* [...] p.131

⁵⁹⁴ BENOÎT XVI, *Rencontre avec les représentants du monde des sciences* [...]

s'ouvrir à une morale tenant compte de Dieu (*si Deus daretur*). Pour le théologien allemand, loin de représenter une limite à la raison, cette invitation, est précisément un moyen de lutter contre les « manipulations de la notion de Dieu » qui apparaissent lorsque la foi est déconnectée de la raison : « Seule une raison qui est également ouverte à Dieu – seule une raison qui ne bannit pas la morale dans la sphère subjective ou l'abaisse en un calcul, peut parer la manipulation de la notion de Dieu et les maladies de la religion, et offrir des remèdes. »⁵⁹⁵

Dans un contexte sécularisé, ce troisième critère est sans doute le plus à risque d'être contesté. Le philosophe canadien Charles Taylor a toutefois fait remarquer que l'évidence que semblent avoir aujourd'hui les visions du monde fermées à la transcendance est trompeuse. L'épistémè moderne priorisant une éthique subjectiviste et un rapport instrumental au monde extérieur tend certes à favoriser une approche fermée à la transcendance. Toutefois, insiste Taylor, « l'expérience vécue, dans la modernité occidentale, tend à éveiller toutes sortes de protestations et de résistances [à cette fermeture]. »⁵⁹⁶ Il n'est pas impossible que des enjeux propres à notre époque, notamment la conscience toujours grandissante d'avoir une responsabilité éthique à l'endroit du monde créé, viennent accentuer cette disposition d'ouverture. Le déplacement de la pensée de Jürgen Habermas en faveur du religieux, dont il a été question à plusieurs reprises dans cette thèse, en est un exemple éloquent.

6.5 LA CONTRIBUTION DE JOSEPH RATZINGER

Dans ce chapitre, nous nous étions demandé comment la loi naturelle pouvait être reconnue dans le contexte contemporain. L'entreprise aurait semblé impossible si nous nous étions arrêtés au constat fait par Pierre Manent, à savoir que cette notion a la caractéristique « d'être aujourd'hui l'objet du mépris unanime de l'opinion éclairée. »⁵⁹⁷ Or bien que cette observation soit vraie, elle n'en demeure pas moins incomplète puisqu'une analyse de la théorie de libéralisme politique telle qu'on la retrouve chez Rawls nous a permis de constater qu'il était possible de faire un recoupement significatif entre la théorie étroite du bien et la loi naturelle. En somme, lorsque les

⁵⁹⁵ Joseph RATZINGER, « À la recherche de la paix » [...] p.235-236

⁵⁹⁶ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 943

⁵⁹⁷ Pierre MANENT, *La loi naturelle et les droits de l'homme* [...] p.1

partenaires cherchent à définir le juste à partir des biens premiers, ils ne font pas autre chose que ferait tout décideur (au singulier ou au pluriel) cherchant à poser un jugement pratique en tenant compte des raisons d’agir premières de l’espèce humaine, c’est-à-dire de la loi naturelle.

Évidemment, Rawls a eu tendance à étouffer cette réflexion éthique sous les contraintes excessives du voile de l’ignorance. En effet, n’est-ce pas trop demander aux partenaires que de se placer sous le voile de l’ignorance et de décider du juste tout en supposant que, pour eux, la connaissance des biens premiers et de leurs implications demeurera évidente ? Il y a de nombreuses raisons de croire qu’une telle évidence n’existe pas. Dès lors, la question qui se pose est de savoir comment introduire l’apport des doctrines compréhensives dans la position originelle afin d’alimenter la réflexion éthique, sans pour autant la noyer dans une infinité de propositions incompatibles.

À partir de la pensée de Joseph Ratzinger – Benoît XVI, nous avons suggéré trois critères qui permettraient d’avancer en ce sens. Ces critères permettraient par ailleurs de mieux définir les contours d’une laïcité ouverte dont on constate les faiblesses lorsqu’elle s’enlise dans une logique d’accommodements et de revendications communautaristes. Cet ajustement que propose Ratzinger à la théorie libérale se résume donc ainsi : Dans la position originelle, le fondement du juste est manifesté par l’apport de doctrines compréhensives rationnelles, capable de reconnaître le caractère immanent de l’éthique, tout en étant capable d’inscrire les déterminants et les limites de l’existence humaine sur un horizon transcendant.

D’aucuns diront qu’il s’agit là de critères taillés sur mesure pour le christianisme. Si tel était le cas, il faudrait alors reconnaître que le choix de la démocratie chrétienne ne relèverait pas d’une préférence purement culturelle ou identitaire, mais d’une préférence compatible avec l’exigence que la démocratie libérale se pose à elle-même en termes de connaissance éthique. En effet, les trois critères ratzingériens ne sont pas liés à des impératifs confessionnels, mais à des impératifs liés aux conditions de formation de la conscience éthique. La rationalité, l’immanence de la morale et la perspective transcendante sont des critères qui découlent de la nature même de l’espèce humaine, laquelle est dotée de raison, se développe selon les potentialités de sa propre forme et s’est toujours comprise elle-même à travers une structure symbolique religieuse. C’est d’ailleurs ce que constatait le sociologue Peter Berger :

L'élan religieux, la quête de sens qui transcende en ce monde l'espace restreint de l'existence empirique ont été des données permanentes de l'humanité. [...] Faire disparaître le besoin de Dieu exigerait un bouleversement qui ressemblerait à une mutation de l'espèce.⁵⁹⁸

S'il devait s'avérer que le christianisme était effectivement la religion la plus adaptée à ces critères, il faudrait reconnaître que nous aurions découvert là un argument apologétique de poids. Néanmoins, telle n'était pas notre intention dans ce chapitre et il faut reconnaître que plusieurs religions – ou courants religieux – peuvent légitimement répondre à l'invitation à « contribuer à la purification de la raison et apporter [leur] contribution, pour faire en sorte que ce qui est juste puisse être ici et maintenant reconnu, et aussi mis en œuvre. » C'est ce que Ratzinger lui-même a affirmé dans le dialogue de Munich et c'est ce que nous pouvons constater en lisant plusieurs contributions publiées dans les suites ou parallèlement à cette discussion sur la société postséculière⁵⁹⁹. Tout l'intérêt de « l'hypothèse » de Ratzinger quand à l'ouverture d'un canal de communication avec la position originelle réside précisément dans le fait qu'il s'agisse de critères ouverts, ne désignant a priori aucune instance particulière, et n'ayant d'autre but que de favoriser une meilleure connaissance de la loi naturelle. Tel est, à notre avis, la plus importante contribution de Joseph Ratzinger à la philosophie politique.

⁵⁹⁸ Peter BERGER *et al.* *Le réenchantement du monde* [...] p.30

⁵⁹⁹ Jean BOLLACK, Christian JAMBET, Abdelwahab MEDDEB, *La conférence de Ratisbonne : Enjeux et controverses*, Paris, Bayard Centurion, 2007, 115 p. ; Jonathan BOWMAN, « Extending Habermas and Ratzinger's dialectics of secularisation : Eastern discursive influences on faith and reason in a postsecular age », *Forum philosophicum*, Vol. 14, No. 1, 2009, p. 39-55 ; David ELSTEIN, « Mou Zongsan's New Confucian democracy », *Contemporary Political Theory*, Vol. 11, No. 2, 2011, p.1-19 ; Jacques SCHEUER « L'éthique dans l'univers indien et hindou, pistes d'exploration et amorces de réflexion », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 263, No. 1, 2011, p.63-81 ; Tu WEIMING, « Multiple Modernities : A preliminary Inquiry into the Implications of East Asian Modernity » in Lawrence E. HARRISON et Samuel P. HUNTINGTON (dir.), *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*, New York, Basic Books, 2000, p. 256 - 269

CONCLUSION

Chez Ratzinger, le rôle de la religion dans un contexte pluraliste pourrait être qualifié sobrement d'éducatif. Fidèle aux fondamentaux de la tradition de la loi naturelle, Ratzinger ne voit pas l'éthique comme autre chose qu'une réalité rationnelle et immanente. « Essentielle à l'homme »⁶⁰⁰ dirait Thomas d'Aquin. Tout discours moral pertinent est donc un discours fondé sur le dynamisme propre au développement de la nature humaine.

Toutefois, dans sa condition historique, l'être humain a besoin d'une aide extérieure afin de se découvrir pleinement lui-même. « Dieu révèle l'homme à l'homme » écrivait Benoît XVI dans *Caritas in Veritate*. Le rôle de la religion n'est pas d'imposer un code moral, mais d'enseigner à l'être humain la signification de sa dignité et la portée de sa responsabilité dans le monde. La mise en valeur du religieux dans son rôle éducatif au sein de la société – par opposition à un rôle législatif ou même de cohésion identitaire – est un trait essentiel de la pensée de Joseph Ratzinger – Benoît XVI. Se couper de la sagesse religieuse disait-il à Ratisbonne, c'est se couper d'une « source de connaissance », c'est réduire notre « faculté d'entendre et de trouver des réponses »⁶⁰¹.

C'est cette synthèse entre une conception du religieux comme élément indispensable à l'éducation morale et une conception réaliste de l'éthique qui fait la spécificité de l'approche ratzingérienne. Pour le théologien allemand, l'éthique est un discours concernant avant tout le développement de la personne humaine. En dirigeant le regard sur cette réalité immanente et universelle, le dialogue éthique trouve le point de repère dont il a besoin dans le contexte pluraliste qui est le nôtre. La raison commune peut ainsi s'ouvrir à l'apport de la sagesse religieuse, non pas de façon superficielle, pour satisfaire des demandes d'accommodements, mais pour penser et construire un vivre ensemble favorable à l'épanouissement de la personne.

Soulignons encore une fois que la conception ratzingérienne de l'insertion des croyants dans la société pluraliste prend ses racines dans une conviction profonde sur la nature même de la foi chrétienne : « [Ê]tre chrétien, c'est, comme orientation première, non pas un charisme individuel

⁶⁰⁰ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.94, art. 6

⁶⁰¹ BENOÎT XVI, *Discours à l'occasion de la rencontre avec les représentants du monde des sciences* [...]

mais social ; on n'est pas chrétien parce que seuls les chrétiens seront sauvés, mais on est chrétien parce que, pour l'histoire, la diaconie chrétienne a un sens et est indispensable. »⁶⁰² C'est au nom de cette diaconie, cette charité concrète au service de la personne humaine, que le croyant peut et doit s'insérer dans l'espace public et dans les débats éthiques de son époque. Accepter d'entrer dans un processus de dialogue est certainement un risque, mais celui-ci n'éloigne pas le croyant de ses convictions. Au contraire, lorsque celui-ci est animé par l'Évangile, il y trouvera un domaine où pourra se déployer la dynamique relationnelle et sociale qui est au cœur de sa foi.

Tout en affirmant que l'éthique est une réalité objective et accessible à la raison, Ratzinger demeure attentif aux conditions qui permettent le développement de la conscience morale. La religion s'avère ainsi une aide nécessaire, qui ne se substitue toutefois jamais à l'effort de l'esprit humain qui cherche à comprendre ce qui est juste ici et maintenant. C'est grâce à cet équilibre que l'on peut estimer que la pensée ratzingérienne a quelque chose à nous apprendre en ce qui concerne la reconnaissance de la loi naturelle dans le contexte contemporain.

Le but de cette thèse était d'identifier l'apport de la pensée ratzingérienne au débat contemporain concernant le rapport entre l'éthique et la religion dans un contexte libéral. À notre avis, l'originalité et la pertinence de la pensée ratzingérienne viennent de ce que celle-ci permet de penser le religieux comme un soutien à la réflexion éthique, qui ne vient ni se substituer à la démarche rationnelle, ni se poser en retrait de cette démarche. Plus encore, elle permet de répondre à ce qui peut être considéré comme un angle mort de la pensée libérale. En effet, si les biens premiers correspondent à ce que tout homme doit rationnellement désirer, alors se pose nécessairement la question de la reconnaissance de ces biens, puisque cette reconnaissance et son intégration dans une réflexion éthique structurée n'est manifestement pas spontanée. Ce questionnement nous a conduit à suggérer une façon d'insérer l'approche ratzingérienne au cœur du modèle libéral rawlsien. Plus précisément, nous avons cherché à découvrir comment le religieux pourrait soutenir la définition du juste dans la position originelle. Nous avons alors formulé trois critères tirés de la pensée de Ratzinger, qui pourraient permettre aux partenaires de s'ouvrir de manière critique à l'apport des doctrines compréhensives, notamment religieuses. Ces trois critères – décrits dans le chapitre six – auraient pour effet de préserver l'indépendance et la

⁶⁰² Joseph RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* [...] p.171

rationalité de la position originelle, tout en évitant que celle-ci ne se transforme en une sphère hermétique à l'apport de la sagesse religieuse de l'humanité.

Au final, ce que nous avons découvert est que l'approche éducative de Ratzinger pourrait permettre le dépassement de certaines limites théoriques interdisant au libéralisme de s'ouvrir à l'apport du religieux. Son apport spécifique ne se résume donc pas au développement d'une théologie capable de reconnaître la valeur de la laïcité et de la démocratie libérale, comme le suggère Brancaccio. Le véritable apport ratzingérien consiste à présenter le religieux comme élément pouvant favoriser la reconnaissance de la loi naturelle dans un contexte libéral. Promouvoir l'apprentissage de la loi naturelle à travers l'apport du religieux dans un contexte libéral n'est pas sans danger de profonde incompréhension. C'est pourquoi il est essentiel de rappeler que cette ouverture au religieux provient d'une exigence propre à la théorie libérale elle-même, à savoir la reconnaissance des biens premiers. Comme il en a été question dans les chapitres deux et six, il n'est pas certain que ces biens puissent être reconnus et appréciés à leur juste valeur sous le voile de l'ignorance. C'est pourquoi un apport critique du religieux respectant les critères de rationalité, d'immanence de la morale et de transcendance de la vie humaine nous est apparu comme une réponse à cette difficulté inhérente au libéralisme.

Quel regard critique pouvons-nous porter sur cette proposition? Cette dernière ne provient pas uniquement d'une figure intellectuelle, mais d'un homme ayant exercé la charge de souverain pontife. Ainsi, l'approche la plus pertinente consiste sans doute à poser un regard rétrospectif sur le pontificat de Benoît XVI et sur les résultats tangibles que celui-ci a pu obtenir. Tout au long de notre réflexion, nous avons en effet pu constater la cohérence profonde entre la pensée du théologien et celle du pape. D'ailleurs, faire l'hypothèse d'une rupture dans la pensée de Joseph Ratzinger, sous prétexte de son accession à un poste d'autorité, serait omettre que toute sa vie, celui-ci a exercé des responsabilités importantes au sein de l'institution ecclésiale.

Toujours est-il qu'au rang des réussites attribuables à l'approche de Ratzinger, il faut sans doute commencer par la réforme entreprise, dès le début de son pontificat, pour lutter contre la culture d'auto-préservation et d'autojustification entourant les affaires de pédophilie au sein de l'Église. À ce sujet, écrit Christophe Dickès, le pontificat de Ratzinger aura marqué un « tournant

décisif »⁶⁰³. Au-delà de la justice due aux victimes, les mesures prises par le pape ont été l'occasion de réaffirmer la véritable nature de l'Église, constamment appelée à la conversion évangélique. Dans un long message adressé aux catholiques d'Irlande en 2010, Benoît XVI, a plaidé en faveur d'« une Église purifiée par la pénitence et renouvelée dans la charité pastorale. »⁶⁰⁴ En optant pour une attitude autocritique, refusant de jeter le blâme sur des ennemis extérieurs ou de minimiser la gravité des crimes commis, le pape n'a certes pas pu effacer le passé, ni rétablir les ponts avec tous ceux et celles qui ont été profondément blessés par l'Église. Parler d'une réussite, dans ces circonstances, ne peut faire oublier l'ampleur des dégâts causés par ces scandales. Néanmoins, en acceptant de faire face à la réalité de la corruption au sein de l'Église, Ratzinger a engagé la seule réforme susceptible de ne pas réduire à néant sa capacité à porter un message crédible dans les débats éthiques contemporains.

Un autre élément positif ressortant du pontificat de Benoît XVI est la réorientation de dialogue interreligieux, principalement avec l'islam. Là encore, l'affirmation peut sembler paradoxale. Beaucoup se souviennent du discours de Ratisbonne et des violentes réactions que celui-ci a provoquées dans certaines régions du monde musulman. Pourtant les suites de cette affaire ont montré qu'en recentrant le dialogue sur la rationalité et les valeurs humaines, l'approche avait permis à ce dialogue de gagner en profondeur. Abdelwahab Meddeb, intellectuel musulman franco-tunisien, a ainsi salué le discours de Benoît XVI, affirmant que celle-ci pouvait contribuer à « contrer ceux qui, à partir de leur littéralisme coranique, menacent la paix dans le monde. »⁶⁰⁵ Deux ans après le discours de Ratisbonne, le vaticaniste Sandro Magister pouvait écrire : « N'en déplaise aux Cassandres, l'Église catholique et l'islam ont créé un dialogue qui n'avait jamais existé avant Ratisbonne et qui semblait même impensable. »⁶⁰⁶ Dans toute cette affaire, ce qui ressort est la capacité de Ratzinger à rappeler que ce qui relève du bien commun est avant tout ancré dans des valeurs humaines et qu'une interprétation religieuse littéraliste ou fondamentaliste, refusant cette autonomie de l'éthique mérite d'être placée face à la critique. La

⁶⁰³ « Pédophilie : Benoît XVI fait voler en éclat les fausses évidences qui pèsent sur l'Eglise » *Atlantico*, 12 avril 2019 [En ligne] <https://www.atlantico.fr/decryptage/3570306/pedophilie--benoit-xvi-fait-voler-en-eclat-les-fausses-evidences-qui-pesent-sur-l-eglise-christophe-dickes> (page consultée le 6 mars 2020)

⁶⁰⁴ BENOÎT XVI, *Lettre pastorale du Saint-Père Benoît XVI aux catholiques d'Irlande*, 19 mars 2010

⁶⁰⁵ Abdelwahab MEDDEB, « L'islam et le Dieu purifié », *Libération*, mis en ligne le 16 octobre 2006 (page consultée le 6 mars 2020) https://www.liberation.fr/tribune/2006/10/16/l-islam-et-le-dieu-purifie_54379

⁶⁰⁶ Sandro MAGISTER, « La surprenante géopolitique de Joseph Ratzinger, pape », *Chiesa espress online*, mis en ligne le 19 septembre 2008 (page consultée le 6 mars 2020), <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/20679375af.html?fr=y>

réaction des intellectuels musulmans tels qu'Abdelwahhab Meddeb montre bien que ce faisant, Ratzinger n'a pas stigmatisé l'islam de manière générale, mais qu'il a au contraire favorisé le dialogue avec les courants réformateurs au sein même de cette tradition religieuse.

Enfin, un troisième succès du pontificat de Benoît XVI qui montre la pertinence de son approche de l'éthique est l'écho que ses encycliques, notamment *Caritas in Veritate*, ont reçu dans certains milieux a priori éloignés de l'Église. Un exemple est celui de Mario Tronti, philosophe et membre du Parti communiste italien. Il fut sénateur de 1992 à 1994, puis de 2013 à 2018. Or le 31 octobre 2012, celui-ci publiait un texte dans la revue *Avvenire*, journal de la conférence des évêques d'Italie. Tronti y affirmait son respect pour la pensée du pape et son désir de voir la « culture de la gauche » répondre à ses interpellations éthiques :

L'interprétation courante selon laquelle ce pontificat serait 'conservateur' constitue une déformation complète de la pensée du pape théologien. Chez Joseph Ratzinger, la nécessité de la dimension publique de l'expérience de foi occupe une place centrale. Plutôt que de se contenter des lieux communs, la culture de la gauche devrait à tout le moins s'élever à ce niveau et accepter la confrontation sur le terrain des 'principes auxquels on ne peut pas renoncer'. Aucune expérience de transformation de la réalité ne peut faire abstraction de l'élément spirituel qui est présent en tout être humain. Il y a un lien très étroit entre transcendance et révolution.⁶⁰⁷

Cette main tendue au dialogue avec l'Église catholique faisait suite à un manifeste, publié un an plus tôt, et à la rédaction duquel avait participé Tronti, avec trois autres membres de la gauche italienne. Sur les quatre auteurs, deux seulement s'identifiaient comme catholiques. Or le manifeste, intitulé « Urgence anthropologique. Pour une alliance entre croyants et incroyants » débute par cette affirmation retentissante :

La manipulation de la vie, qui tire son origine des développements de la technique et de la violence présente dans les processus de globalisation en l'absence d'un nouvel ordre international, nous confronte à une urgence anthropologique inédite. Selon nous, elle constitue la manifestation la plus grave et en même temps la racine la plus profonde de la crise de la démocratie. Elle porte en germe des défis qui exigent une nouvelle alliance entre les

⁶⁰⁷ Cités dans Sandro MAGISTER, « De Marx à Ratzinger, le manifeste du tournant », *Chiesa espress online*, mis en ligne le 16 novembre 2012 (page consultée le 6 mars 2020), <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/135036175af.html?fr=y>

hommes et les femmes, les croyants et les incroyants, les religions et la politique.⁶⁰⁸

Il est facile de voir les parallèles entre cette prise de position et certains passages de l'encyclique de Benoît XVI consacrés justement à la crise anthropologique et les dangers d'une « raison close dans l'immanence technologique ».

La proposition ratzingérienne correspond effectivement à de nombreuses préoccupations anthropologiques contemporaines. Nous devons néanmoins reconnaître que cette amorce de dialogue avec la gauche italienne est une réussite certes remarquable, mais qui est demeurée relativement marginale dans l'ensemble du pontificat de Benoît XVI. À plusieurs niveaux, il a pu sembler qu'au contraire, un fossé s'était creusé entre l'Église et la culture contemporaine. Pour expliquer cette situation, certains ont pointé du doigt les maladresses qui ont parsemé le pontificat de Benoît XVI au niveau de la communication⁶⁰⁹. Il est vrai que pour saisir la portée et la profondeur de ses écrits et de ses discours, les modes de communication contemporains n'étaient pas des plus adaptés et que de son côté, devenu pape, le professeur Ratzinger n'a jamais réellement cherché à modifier son style.

Tous ces paramètres ont sans doute contribué à court-circuiter l'intention profonde de son pontificat. Toutefois, certains échecs n'étaient pas uniquement dus à une question d'image. Il est bien connu que l'élection de Joseph Ratzinger au ministère pétrinien en 2005 n'a pas fait l'unanimité au sein de l'Église. Pour le courant « progressiste », Benoît XVI était synonyme de rigorisme doctrinal et incarnait un refus de s'adapter à certaines idées modernes. Certains, tels que le théologien belge Lieven Boeve, prédisait un pontificat de fermeture, crispé sur une vision dichotomique opposant la foi chrétienne à la culture sécularisée européenne. Il déplorait chez Ratzinger une grille de lecture favorisant davantage la guerre culturelle que le dialogue : « [Ratzinger's extremely negative evaluation of the European situation], écrivait Boeve, forces him to understand the Christian faith *de facto* as countercultural. The crisis of Europe is indeed a matter of belief or unbelief, a rationality and morality grafted to Christian revelation or radical Enlightenment thinking. »⁶¹⁰ Sous un certain angle, il est vrai que la pensée de Ratzinger peut

⁶⁰⁸ *Ibid.*,

⁶⁰⁹ Michel COOL, « Benoît XVI au risqué de la communication », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 258, No. 1, 2010, p. 9 - 22

⁶¹⁰ Lieven BOEVE, « Europe in Crisis : A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican », *Modern Theology*, Vol 23, No 2, Avril 2007, p. 205 - 227

porter flanc à une telle interprétation. Le parallèle dressé par Benoît XVI entre l'époque contemporaine et la chute de l'empire romain peut en effet conduire à l'image d'une Église assiégée au sein d'une culture en pleine décadence. Toutefois, il est évident que cette interprétation n'est pas nécessairement celle qui est la plus fidèle à la pensée du pape. Comme l'a souligné Dickès, le parallèle avec la chute de l'empire romain devait surtout servir à responsabiliser les fidèles et à leur faire prendre conscience de leur rôle de porteurs et de transmetteurs de la foi chrétienne⁶¹¹. Il aurait ainsi été possible de clore le sujet et de mettre la lecture critique de Boeve sur le compte de sa différence de point de vue avec Ratzinger. Or l'histoire récente a montré que la lecture du théologien belge ne peut pas être aussi facilement écartée. Et la preuve a été fournie non pas par des théologiens progressistes, mais par ceux-là même que l'on avait l'habitude de considérer comme « ratzingériens ».

Que l'Église catholique traverse actuellement une crise interne profonde n'est pas à démontrer. La bombe médiatique lancée par l'ancien nonce apostolique Carlo Maria Vigano le 25 août 2018 en demandant la démission du pape François, a montré au grand public un visage peu reluisant de l'institution ecclésiale : celle d'une structure aux prises avec de basses luttes de pouvoir. Dans un ouvrage bien documenté, les journalistes Andrea Tornielli et Gianni Valente montrent comment l'affaire McCarrick, un cardinal coupable d'abus sexuels que le pape François a publiquement démis de ses fonctions, a été le prétexte d'une véritable croisade contre le successeur de Benoît XVI⁶¹². La reconstitution des événements qui ont mené à ce mouvement interne d'opposition au pape François révèle un fait troublant : parmi les leaders de la contestation, on retrouve des évêques et des cardinaux, principalement américains, reconnus pour être « ratzingériens » : Vigano lui-même, mais aussi le cardinal Raymond Burke, coauteur des fameux *dubias*, présentés au pape François pour contester l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, considérée comme trop souple sur certains sujets relatifs au mariage et à la sexualité⁶¹³.

⁶¹¹ Benjamin FAYET, « C. Dickès : « Benoît XVI souhaitait guérir les blessures ouvertes depuis les années 1960 » », *Aleteia*, mis en ligne le 26 septembre 2017 (page consultée le 6 mars 2020), <https://fr.aleteia.org/2017/09/26/christophe-dickes-benoit-xvi-souhaitait-guerir-les-blessures-ouvertes-depuis-la-fin-des-annees-1960/>

⁶¹² Andrea TORNIELLI et Gianni VALENTE, *Le jour du jugement, Conflits, guerre de pouvoir, abus et scandales. La contre-attaque du pape*. Traduit de l'italien par E. Gruau, Paris, Michel Lafont, 2019 [2018], 301 p.

⁶¹³ Edward PENTIN, « Cardinal Burke Outlines Formal Correction of Pope Francis' Teaching », *National Catholic Register*, mis en ligne le 17 août 2017 (page consultée le 31 mars 2020) <https://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/cardinal-burke-outlines-formal-correction-of-pope-francis-teaching> ; Mathieu PERREAULT, « Une cabale

D'emblée, Tornielli et Valente écartent toute forme de participation ou même d'approbation de cette contestation de François par le pape émérite. L'opposition entre les deux pontificats sur le plan doctrinal est précisément décrite comme une trame narrative dénuée de tout véritable fondement, mais dont se servent abondamment les opposants au pape François dans le but de le discréditer. Néanmoins, la question se pose : Qui sont donc ces « ratzingériens » capables d'exiger la démission du pape et quel lieu y a-t-il entre eux et la pensée de Joseph Ratzinger ? Pour répondre à la première question, Tornielli et Valente racontent la formation d'une idéologie religieuse née dans les années 80, par la rencontre entre certains catholiques américains et les milieux financiers, médiatiques et politiques néo-conservateurs. Le « néorigorisme » né de cette alliance, écrivent les auteurs, s'est ainsi donné la mission d'engager l'Église dans une guerre culturelle, au prix d'une idéologisation de la foi aboutissant à une attaque en règle contre la figure vivante et visible de l'unité catholique.

Il est vrai que la pensée de Ratzinger – Benoît XVI pouvait donner prise à une récupération néoconservatrice voulant engager l'Église dans une guerre culturelle contre les idées progressistes. En gros, les éléments que Boeve critiquait sont les mêmes qui ont été repris par les partisans de cette ligne de conduite : critique des dérives de la sécularisation, présentation des valeurs conservatrices comme rempart contre le totalitarisme, valorisation de l'identité chrétienne de l'Occident, etc. Toutefois, cette lecture des enseignements de Benoît XVI était des plus sélectives. Nos recherches antérieures ont pu établir que la pensée ratzingérienne n'est en rien réductible aux thèses de la droite américaine⁶¹⁴. Inutile de dire que le dialogue de Munich n'était pas le document le plus cité par ces « ratzingériens ». Comme le rapportent Tornielli et Valente : « Alternant des censures calibrées et des sélections étudiées de citations du magistère papal, [les alliances théo-conservatrices] amplifient les traits des papes les plus assimilables à leurs idées et amenuisent ceux dont ils se sentent le plus loin. »⁶¹⁵ À titre d'exemple, en 2009, l'encyclique *Caritas in Veritate* de Benoît XVI fut passée au crible de la critique par Georges Weigel. Dans un article intitulé *Caritas in veritate in Gold and Red*, il proposait de souligner en jaune or les passages de l'encyclique correspondant véritablement à la pensée du pape et en rouge les

américaine contre le pape François », La Presse, mis en ligne le 16 septembre 2019 (page consultée le 31 mars 2020) <https://www.lapresse.ca/international/201909/15/01-5241380-une-cabale-americaine-contre-le-pape-francois.php>

⁶¹⁴ Stéphane BÜRG, *Occident et rencontre des cultures, La pensée de Benoît XVI*, Montréal, Médiaspaul, 2012, 197 p.

⁶¹⁵ Andrea TORNIELLI et Gianni VALENTE, *Le jour du jugement* [...] p.141

passages incorrects, prétendument insérés contre la volonté de Benoît XVI par des manœuvres du Conseil Pontifical Justice et Paix, coupable d'une pensée jugée trop à gauche.⁶¹⁶

Cette récupération idéologique correspond indéniablement à une zone d'ombre du pontificat de Benoît XVI. Si la grande part de la responsabilité de cette affaire ne peut être attribuée à la pensée et à la volonté du pape, il demeure néanmoins que certains éléments de son enseignement ont pu encourager ce phénomène. Parmi ceux-ci, il vaut la peine de mentionner la promotion de l'idée de « valeurs non-négociables. »

L'histoire du concept remonte à 2002, alors que Ratzinger publiait, en tant que préfet pour la Congrégation pour la doctrine de la foi, une *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*⁶¹⁷. Il est question des « exigences éthiques fondamentales auxquelles on ne peut renoncer ». La liste comprend alors « le droit primordial à la vie », « la protection et la promotion de la famille », « la garantie de liberté d'éducation des enfants », « la protection sociale des mineurs et [...] la libération des victimes des formes modernes d'esclavage », « le droit à la liberté religieuse », « le développement dans le sens d'une économie qui soit au service de la personne et du bien commun, dans le respect de la justice sociale » et enfin, « la paix ». La liste n'est certes pas exhaustive, mais il serait juste d'y voir un aperçu équilibré des principaux thèmes de la doctrine sociale catholique.

Pendant le pontificat de Benoît XVI, l'idée d'« exigences éthiques fondamentales auxquelles on ne peut renoncer » sera reprise. En voici quelques exemples. En 2006, aux participants au congrès promus par le Parti populaire européen, Benoît XVI fait porter une « attention particulière à certains principes qui ne sont pas négociables ». La liste s'est néanmoins raccourcie. Elle ne concerne plus que trois éléments : « la protection de la vie », « la reconnaissance et la promotion de la structure naturelle de la famille » et « la protection du droit des parents d'éduquer leurs enfants »⁶¹⁸. En 2007, l'exhortation post-synodale *Sacramentum caritatis* qualifie encore de « non-négociables » les valeurs suivantes : « le respect et la défense

⁶¹⁶ Georges WEIGEL, « Caritas in veritate in Gold and Red », *National Review*, mis en ligne le 7 juillet 2009 (page consultée le 6 mars 2020), <https://www.nationalreview.com/2009/07/caritas-veritate-gold-and-red-george-weigel/>

⁶¹⁷ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002

⁶¹⁸ BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux participants au congrès promu par le parti populaire européen*, Salle des Bénédiction, 30 mars 2006

de la vie humaine, de sa conception à sa fin naturelle, comme la famille fondée sur le mariage entre homme et femme, la liberté d'éducation des enfants et la promotion du bien commun sous toutes ses formes. »⁶¹⁹ En 2008, aux Membre du Mouvement pour la vie, Benoît XVI remercie les participants pour leur engagement à défendre « les valeurs fondamentales du droit à la vie depuis sa conception, de la famille fondée sur le mariage d'un homme et d'une femme, du droit de tout être humain conçu à naître et à être éduqué dans une famille de parents [...] »⁶²⁰. Valeurs qualifiées une fois de plus comme « non-négociables. » L'expression « valeurs non-négociables » sera alors reprise dans différents discours, sans nécessairement que celles-ci soient définies avec précision.

Deux commentaires peuvent être formulés sur ce concept qui a traversé le pontificat de Benoît XVI.

Le premier est qu'il est difficile de ne pas remarquer que la liste de ces valeurs s'est réduite jusqu'à ne représenter qu'une image réduite – celle que l'on attribue généralement à la droite – de la doctrine sociale de l'Église. Où sont passées les valeurs de justice sociale, de paix et de libération des formes modernes d'esclavages? Fallait-il comprendre qu'il s'agissait de valeurs « négociables », donc de moindre importance? Il y a là une ambiguïté aux conséquences fâcheuses : sous Benoît XVI, les catholiques engagés politiquement à droite pouvaient se réfugier sous un concept émanant du pape, justifiant la mise à l'écart de tout un pan de la doctrine sociale catholique. En même temps, les catholiques engagés « à gauche » ne recevaient pas la même caution de leur engagement, même si celui-ci priorisait d'autres éléments essentiels de la doctrine sociale catholique. Il est facile de comprendre par quel mécanisme ce concept, pourtant défendable sur le plan théorique, a pu produire un effet dommageable sur le plan pastoral. Après tout, les catholiques ne sont pas responsables des divisions partisans que leur impose le système politique dans lequel ils vivent. Toute forme d'engagement concret nécessite un choix et la priorisation de certaines valeurs. L'effet pastoral de la formule employée par le pape est d'autant plus déplorable qu'il est loin d'être évident que la droite soit réellement acquise à la promotion de

⁶¹⁹ BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique Sacramentum Caritatis*, 22 février 2007, No. 83

⁶²⁰ BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux membres du mouvement pour la vie*, Salle des Bénédiction, 12 mai 2008

la vie et de la famille. Comme le souligne avec acuité Jean-Claude Michéa, le néo-conservatisme est une contradiction ambulante. Pour s'y engager au nom des valeurs traditionnelles, écrit-il, il « faut en permanence oublier que c'est précisément le développement continu de l'économie de marché qui érode, chaque jour un peu plus, le socle anthropologique de ces valeurs traditionnelles, tout comme il détruit simultanément les conditions écologiques de la vie humaine. »⁶²¹

Le second commentaire concerne la portée politique de la notion de « valeur non-négociable » en tant que telle. Certes, les valeurs fondamentales ne sont pas « négociables » à partir du moment où elles correspondent non pas à des préférences idéologiques, mais à des réalités humaines essentielles. Toutefois, dès son origine, ce concept a pris racine non pas dans une réflexion de philosophie morale, mais dans une réflexion très concrète sur « l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique ». La distinction en termes d'approche entre la réflexion éthique et l'engagement dans la vie politique est importante. Alors que la première exige rigueur et droiture, le second nécessite, selon la pensée de Ratzinger lui-même, une « capacité de [faire des] compromis »⁶²². En cela, le théologien allemand pouvait d'ailleurs s'appuyer sur la sagesse de Saint Thomas d'Aquin, qui rappelait que « la loi humaine ne prohibe pas tous les vices dont les hommes vertueux d'abstiennent ; mais uniquement les plus graves, dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir ; et spécialement ceux qui tournent au dommage d'autrui. »⁶²³ Rappelons que Ratzinger avait déploré dans ses propres écrits qu'à une certaine époque, « [l'Église] luttait pour des objectifs excessifs, et [...] fermait ainsi la voie vers le domaine du possible aussi bien que vers celui du nécessaire. »⁶²⁴ Le contraste entre cette sensibilité aux réalités politiques qui nécessitent toujours une aptitude au compromis et ce qui se dégage du concept de « valeurs non négociables » appliqué à l'engagement politique des croyants est saisissant.

Nonobstant les événements extérieurs, les zones connues de conflits éthiques entre la doctrine catholique et la culture séculière ou des luttes internes de pouvoir – le concept de « valeur non négociable » fait partie des éléments internes à la pensée de Benoît XVI ne pouvait faire

⁶²¹ Jean-Claude MICHÉA, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011, p.138

⁶²² Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique* [...] p.280

⁶²³ Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q.96, art.2

⁶²⁴ Joseph RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique* [...] p.280

autrement que de torpiller les efforts consistant à promouvoir le dialogue et développement de la conscience éthique dans l'espace public. Ce n'est d'ailleurs pas sans raisons que le pape François a déclaré n'avoir « jamais compris » le concept⁶²⁵. Ce faisant, le pape actuel ne rejetait pas l'héritage de son prédécesseur – loin de là. Il y faisait néanmoins une correction nécessaire lui permettant de déployer son potentiel. Pour qu'elle puisse s'exercer, la « diaconie chrétienne » ne peut faire autrement que de prendre le risque du débat et de la rencontre.

Cet épisode autour des « valeurs non-négociables » montre à quel point le développement d'une interaction éthique harmonieuse entre religion et politique, interaction qui soit véritablement au service du développement de l'être humain peut être laborieux.

Au final, il n'est pas possible d'éviter la question : ces efforts en valent-ils la peine? Ne serait-il pas préférable de chercher à promouvoir la loi naturelle en faisant abstraction de l'apport de la religion? Ou encore, engager la religion dans l'espace public, mais adoptant une conception relativiste de l'éthique? Ce qui nous interdit cette avenue est l'observation selon laquelle ces deux questions – celle de la religion et celle de la nature humaine – bien que distinctes, sont intrinsèquement reliées dans l'histoire des démocraties modernes.

Fonder les droits et les libertés constitutives de la démocratie libérale sur la nature donnée par Dieu à la personne humaine était une idée évidente pour les rédacteurs de la Déclaration américaine de 1776. Moins de deux siècles plus tard, lors de la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme, les États modernes échoueront à faire une référence explicite à un fondement pré-politique, qu'il soit d'ordre naturel ou transcendant. Les travaux préparatoires de la Déclaration du 1948 dévoilent en effet une lutte opposant d'un côté les représentants des États souhaitant qu'une référence à Dieu et à la nature humaine soit incluse dès les premiers articles de la Déclaration et, de l'autre, les représentants des États – principalement communistes – souhaitant précisément éviter ces références.⁶²⁶ Face au matérialisme athée, la nécessité d'obtenir un document consensuel a empêché toute formulation explicite de l'origine non

⁶²⁵ Ferruccio DE BORTOLI, « English Translation of Pope Francis' Corriere della Sera Interview », *Zenit*, mis en ligne le 5 mars 2014 (page consultée le 6 mars 2020) <https://zenit.org/articles/english-translation-of-pope-francis-corriere-della-sera-interview/>

⁶²⁶ Grégor PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé* [...] p.64-72

seulement divine, mais aussi naturelle des droits de l'homme. C'est ce qu'explique Puppink, relativement aux différentes propositions qui ont été faites à cette époque :

À défaut de citer Dieu comme créateur de l'homme, il fut admis un temps de mentionner la nature humaine, en affirmant, toujours à l'article 1^{er}, que tous les êtres humains « sont doués par nature de raison et de conscience. » Cette formulation visait, comme le précisa le représentant de l'Uruguay, à indiquer que l'humanité possède une nature et que c'est de celle-ci, et non de l'État, que découlent les droits de l'homme. C'était une façon d'enraciner les droits de l'homme dans le droit naturel et de les protéger du pouvoir de l'État. Alors que cette formulation était largement acceptée, ce sont une fois encore les pays communistes, soutenus par la Belgique, qui s'y opposèrent.⁶²⁷

Cet épisode historique témoigne du lien existant entre la question de la nature humaine et la question religieuse. Malgré la possibilité de traiter de ces deux questions séparément, il demeure que dans les faits, une conception matérialiste de l'existence aboutit généralement à une position sceptique quant à la nature humaine et à sa signification éthique. Dépassez le rapport fonctionnel au religieux, tel que nous l'avons mentionné en introduction, n'est donc pas une entreprise sans pertinence en ce qui concerne la reconnaissance de la loi naturelle.

Philosophiquement et sociologiquement, il est possible de définir le religieux comme un bien humain universel. Un bien qui soutient l'homme dans sa compréhension de lui-même, de la vie et de l'univers. Il serait donc illusoire de prétendre s'émanciper de cette réalité. De fait, un certain rapport au divin se manifeste toujours dans les interstices de la pensée séculière, particulièrement lorsque celle-ci affirme son hostilité à toute transcendance. Tresmontant l'a fait ressortir d'une façon remarquable à propos de l'inéluctable panthéisme se dissimulant derrière les représentations athées de l'univers⁶²⁸. Les attributs divins semblent devoir échoir quelque part. S'il n'est aucun Dieu transcendant, alors ce sera la Nature elle-même qui sera considérée comme incréée et éternelle. « En ce sens, a-t-on pu remarquer, les écologistes fondamentaux (deep ecology) d'Amérique du Nord ou d'Europe mériteraient sans doute d'être classés parmi les animistes qui s'ignorent (parfois). »⁶²⁹ Ce transfert « idolâtrique » du divin vers les réalités immanentes se constate également sur le plan politique. L'analyse qu'a faite Raymond Aron des idéologies politiques modernes se manifestant comme des « religions séculières » est aujourd'hui

⁶²⁷ *Ibid.*, p.68

⁶²⁸ Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu [...]* p. 74 - 88

⁶²⁹ Odon VALLET, *Les religions dans le monde*, Paris, Champs, 2016, p.75

bien connue⁶³⁰. Scubla a proposé une lecture similaire du statut qu'acquiert le contrat social dans la pensée libérale :

[L]es grands théoriciens du contrat social sont les premiers à reconnaître la nécessité de prendre appui sur un tiers transcendant, comme le Souverain de Hobbes, « dieu mortel » parmi les hommes, ou la Volonté générale de Rousseau, « toujours droite » et « indestructible », pour donner consistance aux engagements réciproques des sociétaires et assurer un maillage solide du tissu social.⁶³¹

En analysant la pensée de John Rawls dans le second chapitre, nous avons pu constater que la tentation d'absolutiser la conception intersubjective de la justice demeure présente au sein du libéralisme⁶³². Les caractéristiques d'irrévocabilité et d'« instance ultime »⁶³³ qu'acquièrent les principes décidés sous le voile de l'ignorance vont en ce sens. Sans référence aux biens premiers, la pensée rawlsienne perdrait tout contact avec la réalité de l'être humain et ne pourrait éviter la même déification de la souveraineté politique que l'on retrouve chez Hobbes ou chez Kelsen. Or nous avons vu à quel point cette référence demeure insuffisante pour affirmer clairement la relativité de la justice par rapport aux biens humains fondamentaux, et donc de l'ordre politique par rapport à l'homme.

Considérant ces deux idées, à savoir la solidarité de la question de la nature humaine avec celle de Dieu et la nécessité d'une référence première, le croyant pourrait être tenté d'affirmer triomphalement que le retour du religieux est la seule alternative à la « dictature du relativisme ». La société séculière ne pourrait trouver d'espoir d'humanisation qu'en s'en remettant à une autorité sacrée. Il s'agit d'une alternative qui, par sa logique, possède une certaine force d'attraction. Tout l'intérêt de l'approche ratzingérienne est néanmoins d'éviter cet écueil qui consisterait à promouvoir, face aux dérives de la démocratie séculière, un nouveau Léviathan théocratique.

Certes, pour Ratzinger, reconnaître la loi naturelle sans le moindre apport du religieux est une construction théorique possible, mais manquant de réalisme : « un pur jeu de concepts »⁶³⁴. Fidèle à sa perspective augustinienne, le théologien allemand demeure convaincu que l'homme

⁶³⁰ Raymond ARON, *L'opium des intellectuels* [...] p.275-303

⁶³¹ Lucien SCUBLA, « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? » [...] p.90 - 117

⁶³² Juvénal NDAYAMBAJE, « Le procéduralisme et la loi naturelle. [...] p. 83-102

⁶³³ John RAWLS, *Théorie de la justice* [...] p.166

⁶³⁴ Joseph RATZINGER, « Liberté et vérité » p. 221

est non seulement sociologiquement, mais aussi ontologiquement un être religieux. Le développement du sens moral de l'être humain ne peut donc faire fi de l'histoire et du contexte culturel et religieux dans lequel il évolue. C'est dans un rapport maïeutique avec le religieux que s'acquièrent les grandes convictions et les valeurs fondamentales qui structurent l'agir humain. Vouloir, par souci d'universalité, s'élever au-dessus de ce processus d'apprentissage serait l'une des plus grandes illusions de l'époque moderne. Rappelons cette affirmation du discours de Ratisbonne qui synthétise une idée clé de la pensée ratzingérienne : « Une raison qui reste sourde au divin et repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est inapte au dialogue des cultures. »⁶³⁵

On peut admettre qu'une lecture partielle des écrits de Ratzinger – Benoît XVI puisse donner l'impression d'une pensée hostile à la modernité politique. Sa critique du nihilisme sous-jacent à la culture dominante en Occident est en effet sans concession. Néanmoins, comme nous l'avons vu, le rejet de l'État confessionnel est, chez Ratzinger, davantage qu'une adhésion superficielle à un fait socio-politique accompli. En effet, pour le théologien allemand, affirmer que l'homme est un être religieux, c'est aussi affirmer que l'accomplissement ultime de sa nature ne se réalise que sur un plan transcendant, échappant au contrôle du pouvoir. Au nihilisme moderne ne peut donc être opposée une solution théocratique (ni un programme idéologique à la sauce théo-conservatrice). Celle-ci ne serait qu'une perversion de l'espérance chrétienne, un millénarisme dont les effets sont autant redoutables que ceux du mal qu'il prétend guérir. La véritable alternative, c'est la persévérance humble et rigoureuse d'une rationalité pratique cherchant à identifier le bien qu'il est possible de réaliser « ici et maintenant », c'est-à-dire en tenant compte des limites et des contraintes liées au contexte précis dans lequel se pose la question éthique. Le domaine du politique, dans l'approche ratzingérienne que nous retenons, est toujours celui de l'imperfection.

Le rôle de l'État dans cette perspective ne peut être que limité. Ne pas se prendre pour Dieu et tendre vers le bien tout en sachant conjuguer avec l'imperfection inhérente aux réalités humaines, voilà le domaine de l'action politique. On comprend la proximité de la pensée ratzingérienne avec le libéralisme de la liberté. L'un comme l'autre se méfie des emportements idéologiques qui peuvent entraîner l'humanité dans la quête du paradis terrestre. Dans cette perspective, le rôle du

⁶³⁵ BENOÎT XVI, *Discours à l'occasion de la rencontre avec les représentants du monde des sciences* [...]

religieux, de l'Église ou de la communauté de foi n'est pas de se substituer à l'autorité étatique, mais de témoigner de sa sagesse et la transmettre aux prochaines générations afin que les vérités essentielles sur l'homme qui ont guidé l'histoire d'un peuple demeurent culturellement visibles et signifiantes. Suffisamment visibles et signifiantes pour qu'il soit évident qu'elles ne sont pas le produit de l'autorité politique, mais qu'elles sont inhérentes à la réalité même de l'homme.

Autant le reconnaître franchement : l'évolution de la culture contemporaine ne va pas toujours en direction de la proposition ratzingérienne. La bienveillance mutuelle du dialogue de Munich n'est pas la norme. À côté de la montée du fondamentalisme religieux, la conception de l'individu auto-construit continue de faire des gains politiques sans rencontrer de sérieux obstacles. Un dynamisme de rivalité mimétique entre ces deux tendances est d'ailleurs observable⁶³⁶. Pourtant, il n'est pas interdit de penser que cette situation soit justement en train de créer les conditions nécessaires à un regain d'intérêt pour une vision moins conflictuelles de la vie en société et plus proche des valeurs humaines fondamentales.

Loin de clore le débat, cette thèse permet d'ouvrir de nombreux domaines de réflexion. À sa manière, la pandémie que traverse l'humanité depuis le début de l'année 2020 révèle l'importance de l'approche théologique et philosophique de Ratzinger. D'une part, les réactions fondamentalistes prétendant trouver dans la foi une garantie d'immunité contre la maladie ont démontré la nécessité d'insister sur le critère de rationalité que propose le théologien allemand. Lorsque la religion est vécue comme une échappatoire du réel, les conséquences sont nécessairement dévastatrices⁶³⁷. Néanmoins, on ne saurait réduire la religion à ces manifestations. En effet, historiquement les crises ont été des opportunités durant lesquelles les institutions et les personnalités religieuses se sont mises au service du bien commun de multiples manières et sur différents niveaux. Plus particulièrement, nous constatons aujourd'hui que les croyants peuvent être porteurs d'une réflexion théologique et philosophique pertinente sur les valeurs qui devraient nous orienter pour penser l'après-crise.⁶³⁸ Dans ce contexte, les trois critères proposés dans le

⁶³⁶ Hélène CRISTINI, « Les fondamentalismes laïc et musulman interprétés avec le concept de théorie mimétique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol 287, No. 5, 2015, p. 85 à 122

⁶³⁷ Alexandre SIROIS, « Dieu ne vous protège pas contre ce virus », *La Presse*, mis en ligne le 10 avril 2020 (page consultée le 14 avril 2020) <https://www.lapresse.ca/debats/editoriaux/202004/09/01-5268790-dieu-ne-vous-protège-pas-contre-ce-virus.php>

⁶³⁸ «Mgr Stenger: "la pandémie nous interroge sur la mondialisation"», *Vatican News*, mis en ligne le 20 mars 2020 (page consultée le 14 avril 2020) <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2020-03/pandemie-coronavirus-pax-christi-mondialisation-laudatosi.html> ; Eugénie BASTIÉ, «Gaël Giraud: "Il est temps de relocaliser et de lancer

chapitre six pourraient notamment nous permettre de poursuivre notre réflexion sur les contours d'une laïcité ouverte qui soit capable d'inclure de façon critique l'apport constructif du religieux pour l'édification du bien commun. Ces critères visent à favoriser l'expression d'une rationalité éthique centrée sur le développement humain et ouverte sur une transcendance qui magnifie la dignité de l'individu.

Outre la crise actuelle et les réflexions qu'elle suscite, mentionnons également le développement de l'intelligence artificielle et ses conséquences sur les sociétés humaines. À plusieurs égards, le bond technologique que représentent l'intelligence artificielle et plus spécifiquement le *deep learning* risque de bouleverser de nombreux domaines de la vie sociale⁶³⁹. Or au cœur de cette mutation impressionnante se trouve un questionnement crucial sur ce qui distingue l'homme de la machine. Face à des algorithmes capables de reproduire et même de dépasser certaines facultés de l'intelligence humaine, nous sommes confrontés à la nécessité de « redécouvrir ce qui nous rend humains »⁶⁴⁰ écrit l'informaticien et homme d'affaire taïwanais Kai-Fu Lee. Dans la recherche d'un « nouvel humanisme »⁶⁴¹ capable de faire face à ces enjeux, l'approche ratzinguérienne offre certainement une avenue de réflexion pertinente.

Si les croyants s'engagent dans les débats publics en faisant preuve de sensibilité envers les aspirations humaines qui s'expriment chez leurs concitoyens qui ne partagent pas leurs croyances, il n'est sans doute pas irréaliste de s'attendre à des résultats positifs. Souvent, loin des grands affrontements idéologiques, d'étonnants recoupements peuvent se dessiner. Prenons un exemple entre mille, mais qui a une portée considérable : L'encyclique *Humanae Vitae*, que nous avons évoqué à quelques reprises au cours de nos réflexions a souvent été présentée comme le symbole du fossé qui sépare l'Église catholique de la culture contemporaine. La pilule, clame-t-on sur toutes les tribunes, est l'instrument par excellence de la libération de la femme. Et pourtant, les observations montrent que le rapport des femmes avec la pilule, particulièrement

une réindustrialisation verte de l'économie française"» Le Figaro, mis en ligne le 10 avril 2020 (page consultée le 14 avril 2020) <https://www.lefigaro.fr/vox/economie/gael-giraud-il-est-temps-de-relocaliser-et-de-lancer-une-reindustrialisation-verte-de-l-economie-francaise-20200410>

⁶³⁹ Kai-Fu LEE, I.A. *La plus grande mutation de l'histoire. Comment la Chine devient le leader de l'intelligence artificielle et pourquoi nos vies vont changer*, Traduit de l'anglais par Élise Roy, Paris, Les Arènes, 2019 [2018] 362 p.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.26

⁶⁴¹ Hervé FISCHER, « Mythanalyse du transhumanisme » *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, Vol. 29, No. 3, 2018, p. 204 à 231

pour la tranche des 15-35 ans, est pour le moins ambiguë.⁶⁴² Soyons clair, il ne s'agit pas d'établir ici un faux raccourci entre ces données et l'enseignement catholique sur la sexualité. Néanmoins, moyennant une approche intelligente, reconnaissant que la recherche d'une méthode efficace de contrôle des naissances représente un objectif légitime et nécessaire à la dignité et la liberté des femmes, ne trouverait-on réellement personne ayant de l'intérêt pour entendre parler d'une alternative naturelle basée sur la connaissance du cycle féminin? Et même si rien ne garantit que cet intérêt implique une adhésion immédiate aux valeurs conjugales propres au mariage chrétien, n'y aurait-il pas là une occasion, pour les croyants et les incroyants, d'entamer un dialogue enrichissant sur le sens de cette réalité intime et universelle qu'est le rapport au corps, à l'amour et à la fécondité? Et ce faisant, n'éveillerait-on pas, à travers ce dialogue, la conscience que la nature – notre nature – n'est pas dénuée de toute valeur éthique?

Avec l'encyclique *Laudato Si'*, le pape François a invité à un dialogue semblable, cette fois sur le thème de la « protection de notre maison commune ». Cette thématique est évidemment de nature à susciter moins de controverses que celle de la planification des naissances. Il n'en demeure pas moins que dans leur logique, *Laudato Si'* et *Humanae Vitae* se rejoignent. Au final, toutes deux plaident pour une réponse adéquate de la personne humaine au « message que la nature porte inscrit dans ses structures mêmes. »⁶⁴³ Tel est en effet, l'essentiel de toute démarche éthique se réclamant de la loi naturelle. L'intérêt qu'a soulevé l'encyclique du pape François et les possibilités de dialogue qu'il a ouvertes sont des plus encourageants.

Le contexte actuel suggère que le déplacement épistémologique proposé par l'approche ratzinguérienne n'est pas inconcevable. Selon le théologien allemand, la religion a la capacité de soutenir le développement de la conscience éthique par l'éveil d'une mémoire commune à l'humanité. Cet éveil, bien qu'éminemment personnel et intérieur, est pourtant d'une grande portée politique. Il concerne la capacité de reconnaître que les principes fondateurs de toute société ont leur racine dans la nature créée de l'être humain. Ouvrir, de façon critique et rationnelle, les espaces de discussion éthique à l'apport de la religion serait une proposition

⁶⁴² Janet E. SMITH, *Humanae Vitae, A Generation Later* [...] p.123 ; Mary EBERSTADT, *Adam and Eve after the Pill, Paradoxes of the Sexual Revolution*, San Francisco, Ignatius Press, 2012, p.36-53 ; Thérèse JACOB-HARGOT, *Pour une libération sexuelle véritable*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, p.15 ; Ellen GRANT, *Amère pilule*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2008 [1988], p.184

⁶⁴³ FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato Si'*, 24 mai 2015, No. 117

permettant au libéralisme de préserver son idéal pluraliste et démocratique, sans perdre de vue les valeurs humaines essentielles. Ce faisant, la raison éthique ne se soumettrait pas aveuglément à des injonctions normatives irrationnelles ou arbitraires, elle développerait plutôt une qualité qui pourrait bien être la caractéristique principale d'une raison arrivée à maturité : un sentiment de révérence face au mystère de l'origine et à celui de la destinée de l'humanité. Se mettre au service du développement de cette conscience éthique, dans le contexte actuel, nous apparaît être un objectif digne d'être poursuivi.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITS DE BENOÎT XVI

BENOÎT XVI, *Audience générale*, 27 avril 2005

BENOÎT XVI, *Au monde de la culture*, Collège des Bernardins, Paris, 12 septembre 2008

BENOÎT XVI, *Discours à l'occasion de la rencontre avec les représentants du monde des sciences : Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions*, Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006

BENOÎT XVI, *Discours aux participants à la plénière de l'Académie pontificale des sciences*, Salle Clémentine, 31 octobre 2008

BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël*, Salle Clémentine, 22 décembre 2005

BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux membres du mouvement pour la vie*, Salle des Bénédiction, 12 mai 2008

BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux participants au congrès promu par le parti populaire européen*, Salle des Bénédiction, 30 mars 2006

BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI aux participants au congrès international sur la loi morale naturelle, organisé par l'université du Latran*, Salle Clémentine, 12 février 2007

BENOÎT XVI, *Discours du pape Benoît XVI devant le Bundestag*, Berlin, 22 septembre 2011

BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique Sacramentum Caritatis*, 22 février 2007

BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Caritas in Veritate*, 29 juin 2009

BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus Caritas Est*, 25 décembre 2005

BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe Salvi*, 30 novembre 2007

BENOÎT XVI, *Lettre pastorale du Saint-Père Benoît XVI aux catholiques d'Irlande*, 19 mars 2010

BENOÎT XVI, *Rencontre avec le Parlement et la British Society*, Westminster Hall, 17 septembre 2010

BENOÎT XVI, *Rencontre avec les jeunes du diocèse de Rome en préparation à la XXIIe Journée mondiale de la jeunesse*, Rome, 6 avril 2006

BENOÎT XVI, *Rencontre avec les membres de l'Assemblée générale des Nations Unies*, New-York, 18 avril 2008

BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth, De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, Éditions du Rocher, 2011, 349 p.

ÉCRITS DE JOSEPH RATZINGER

RATZINGER, Joseph et FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Est-ce que Dieu existe? Dialogue sur la vérité, la foi et l'athéisme*, Traduit de l'italien par J. Pastureau et M.-N. Pastureau et de l'allemand par P. Ivernel, Paris, Manuels Payot, 2005, 183 p.

RATZINGER, Joseph et HABERMAS, Jürgen, «Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, Vol.7, No. 306, 2004, p.5-28

RATZINGER, Joseph et PERA, Marcello, *Without Roots, The West, Relativism, Christianity, Islam*, Traduit par M. F. Moore, New York, Basic Books, 2006, 176 p.

RATZINGER, Joseph et MESSORI, Vittorio, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, 197 p.

RATZINGER, Joseph, *Christianity and the Crisis of Cultures*, Traduit par B. McNeil, San Francisco, Ignatius Press, 2006, 116 p.

RATZINGER, Joseph, *Église, œcuménisme et politique*, Traduit de l'allemand par P. Jordan, P.-E. Gudenus et B. Müller, Paris, Fayard, 2005 [1987], 270 p.

RATZINGER, Joseph, *Europe, Today and tomorrow*, Traduit par M. J. Miller, San Francisco, Ignatius Press, 2007, 117 p.

RATZINGER, Joseph, *Foi Vérité Tolérance*, Traduit de l'allemand par M. Linnig et J. Bouflet, Paris, Parole et Silence, 2005 [2002], 279 p.

RATZINGER, Joseph, *Frères dans le Christ*, Traduit de l'allemand par H.-M. Rochais et J. Evrard, Paris, Cerf, 2005 [1960], 116 p.

RATZINGER, Joseph, *L'unité des nations, la vision des Pères de l'Église*, Traduit de l'allemand par L. Le Garsmeur, N. Télisson et E. Iborra, Paris, Éditions de l'homme nouveau, 2011 [1971], 120 p.

RATZINGER, Joseph, *La communion de Foi**, *Croire et Célébrer*, Coll. Communio, Paris, Parole et Silence, 2008, 255 p.

RATZINGER, Joseph, *La communion de Foi** Discerner et agir*, Coll. Communio, Paris, Parole et Silence, 2009, 248 p.

RATZINGER, Joseph, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Traduit de l'allemand par E. Ginder, P. Schouwer et J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2013 [1968], 266 p.

RATZINGER, Joseph, *Ma vie, souvenirs, 1927-1977*, Traduit de l'allemand par M. Huguet et J. Laffitte, Paris, Fayard, 2005 [1997], 143 p.

RATZINGER, Joseph, *Le sel de la terre : le christianisme et l'Église catholique au seuil du III^e millénaire / Cardinal Ratzinger ; entretiens avec Peter Seewald*, Traduit de l'allemand par N. Casanova, Paris, Flammarion, 2005 [1997], 278 p.

RATZINGER, Joseph, *Valeurs pour un temps de crise*, Traduit de l'allemand par C. Muguet, Paris, Parole et Silence, 2005, 150 p.

RATZINGER, Joseph, *Voici quel est notre Dieu*, Traduit de l'allemand par J. Burckel, Paris, Plon, 2001 [2000], 324 p.

MONOGRAPHIES

ARON, Raymond, *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette, 2017 [1955], 352 p.

AUDARD, Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, 864 p.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Aigle, FV Éditions, 2016 [426], 1180 p.

BAYLIS, John, SMITH, Steve et OWENS, Patricia, *The globalisation of world politics. An introduction to international relations*, New-York, Oxford University Press, 2008 [1997], 745 p.

BELLEMARE, Pierre, *Regards sur la théorie de l'évolution*, Montréal, Novalis, 2009, 112 p.

BERLIN, Isaiah, *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, 213 p.

BENSON, Robert L., « The Gelasian Doctrine : Uses and Transformations » in *La notion d'autorité au Moyen-Âge, Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 1978, p.14 à 17

BERGER, Peter (dir.) *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, 184 p.

BOLLACK, Jean, JAMBET, Christian et MEDDEB, Abdelwahab, *La conférence de Ratisbonne : Enjeux et controverses*, Paris, Bayard Centurion, 2007, 115 p.

BOUCHARD, Gérard, *Raison et contradiction, Le mythe au service de la pensée*, Montréal, Éditions Nota bene/Cefan, 2003, 131 p.

BRANCACCIO, Francesco, *La laïcité, une notion chrétienne*, Paris, Cerf, 2017, 196 p.

BRAGUE, Rémi, *Sur la religion*, Paris, Flammarion, 2018, 243 p.

BRUGUÈS, Jean-Louis, *Précis de théologie morale générale*, Paris, Parole et Silence, 2017, 580 p.

BUDZISZEWSKI, Joseph, *Written on the Heart, the Case for Natural Law*, Downers Grove, IVP Academic, 1997, 252 p.

BÜRGI, Stéphane, *Occident et rencontre des cultures, La pensée de Benoît XVI*, Montréal, Médiaspaul, 2012, 197 p.

CANTO-SPERBER, Monique (dir), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 1719 p.

CHALMEL, Patrick, *L'évolution, mythe et réalités*, Paris, Tequi, 2000 [1989], 154 p.

CHAPUT, Charles J., *Render unto Caesar, Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*, New York, Doubleday, 2008, 304 p.

CHENAUX, Philippe, « *Humanisme intégral* » (1936) *Jacques Maritain*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, 106 p.

CONSTANT, Benjamin, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *Institut Coppet*, mis en ligne en 2015 [1819] (page consultée le 20 décembre 2019) <https://www.institutcoppet.org/podcast-audio-de-la-liberte-des-anciens-comparee-a-celle-des-modernes-benjamin-constant-1819-mp3/>

COURTNEY MURRAY, John, « We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition », *Woodstock theological library at Georgetown University*, mis en ligne le 25 août 2018 [1960] (page consultée le 16 mars 2020) http://woodstock.georgetown.edu/library/murray/whtt_index.htm

DAUJAT, Jean, *Y a-t-il une vérité? Les grandes réponses de la philosophie*, Paris, Tequi, 1974, 606 p.

DICKÈS, Christophe, *L'héritage de Benoît XVI*, Paris, Tallandier, 2017, 252 p.

DUPLÉ, Nicole, *Droit constitutionnel : principes fondamentaux*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2007, 663 p.

EBERSTADT, Mary, *Adam and Eve after the Pill, Paradoxes of the Sexual Revolution*, San Francisco, Ignatius Press, 2012, 172 p.

EICHER, Peter (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, 838 p.

ELSHTAIN, Jean Bethke, *Sovereignty : God, State and Self*, New-York, Basic Books, 2008, 368 p.

FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, New-York, Oxford University Press, 2011 [1980], 512 p.

GILSON, Étienne, *Le réalisme méthodique*, Paris, Pierre Tequi, 2007 [1936], 102 p.

GRANT, Ellen, *Amère pilule*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2008 [1988] 246 p.

GRASSÉ, Pierre-Paul, *L'évolution du vivant*, Paris, Albin Michel, 2013 [1973], 464 p.

- GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 384 p.
- HAAS, Adolf, HAAG, Herbert et HURZELER, Johannes, *Bible et évolution*, Paris, Mame, 1964, 198 p.
- HABERMAS, Jürgen, *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003 [2001], 127 p.
- HADJADJ, Fabrice, *Qu'est-ce qu'une famille? Suivi de La transcendance en culottes*, Paris, Salvator, 2014, 254 p.
- HARARI, Yuval Noah, *Homo deus, Une brève histoire du futur*, Traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2017 [2016], 463 p.
- HAROUEL, Jean-Louis, *Droite-Gauche, ce n'est pas fini*, Paris, Declée de Brouwer, 2017, 280 p.
- HARRISSON, Lawrence E. et HUNTINGTON, Samuel P. *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*, New-York, Basic Books, 2000, 348 p.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Traduit de l'anglais par G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000 [1651], 1024 p.
- HUGUENIN, François, *Résister au libéralisme, Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS, 2009, 251 p.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Le Choc des civilisations*, Traduit de l'anglais par J.-L. Fidel, G. Joublain, P. Jordan et J.-J. Pédussaud, Paris, Odile Jacob, 2000 [1996], 545 p.
- JACOB-HARGOT, Thérèse, *Pour une libération sexuelle véritable*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2010, 137 p.
- JAMES, Marie-France, *Les précurseurs de l'Ère du Verseau*, Montréal, Éditions Paulines, 1985, 191 p.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduit de l'allemand par V. Delbos, UQAC, *Les classiques des sciences sociales*, mis en ligne le 6 juin 2002 [1792] (page consultée le 20 décembre 2019), http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/
- LEE, Kai-Fu, I.A. *La plus grande mutation de l'histoire. Comment la Chine devient le leader de l'intelligence artificielle et pourquoi nos vies vont changer*, Traduit de l'anglais par Élise Roy, Paris, Les Arènes, 2019 [2018] 362 p.
- LEWIS, Clive Staples, *L'abolition de l'homme, la voie perdue*, Traduit de l'anglais par I. Fernandez, Paris, Ad Solem, 2015 [1943], 112 p.
- LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Traduit de l'anglais par D. Mazel, Paris, Flammarion, 1992 [1690], 381 p.
- LORTZ, Joseph, *Histoire de l'Église*, Paris, Payot, 1962, 382 p.

- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince et autres textes*, Paris, Folio, 1980 [1513], 473 p.
- MANENT, Pierre, *Dix leçon sur le libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 [1987], 250 p.
- MANENT, Pierre, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, 133 p.
- MANENT, Pierre, *Les métamorphoses de la cité, Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010, 424 p.
- MARITAIN, Jacques, *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005 [1942], 232 p.
- MARMY, Émile, *La communauté humaine*, Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1949, 912 p.
- MEARSHEIMER, John J., *The Great Delusion, Liberal Dreams and International Realities*, London, Yale University Press, 2018, 328 p.
- MICHEA, Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Flammarion, 2011, 357 p.
- NEMO, Philippe, *La belle mort de l'athéisme moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, 168 p.
- NICHOLS, Aidan, *La pensée de Benoît XVI, Introduction à la théologie de Joseph Ratzinger*, Traduit de l'anglais par E. Iborra et P. Lane, Paris, Ad Solem, 2008 [2006], 486 p.
- NOZICK, Robert, *Anarchie, État et Utopie*, Traduit de l'anglais par E. D'Auzac de Lamartine, Paris, Presses universitaires de France, 1988 [1974], 442 p.
- PERA, Marcella, *Pourquoi nous devons nous dire chrétiens. Le libéralisme, l'Europe et l'éthique*, Traduit de l'italien par C. Francillon, Paris, Parole et Silence, 2008, 184 p.
- PIEPER, Josef, *La réalité et le bien, suivi de De la vérité des choses*, Traduit de l'allemand par J. Granier, Paris, Pierre Téqui, 2019 [1934], 225 p.
- PINKER, Steven, *The Blank Slate, The Modern Denial of Human Nature*, New York, Penguin Books, 2017, 531 p.
- PIOTTE, Jean-Marc, *Les grands penseurs du monde occidental, L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Paris, Fides, 1999 [1997] 619 p.
- PORTER, Jean, *Nature as Reason : A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004, 432 p.
- POUPART, Jean, *La recherche qualitative, Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 1997, 405 p.
- PUPPNICK, Grégor, *Les droits de l'homme dénaturé*, Paris, Cerf, 2018, 303 p.
- RAWLS, John, *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais par B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2008 [2001] 288 p.

- RAWLS, John, *Le libéralisme politique*, Traduit de l'anglais par C. Audard, Paris, Presses universitaires de France, 1995 [1993], 450 p.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais par C. Audard, Paris, Points, 2009 [1971], 665 p.
- REDLES, David, *Hitler's Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New-York, NYU Press, 2008, 272 p.
- RONHEIMER, Martin, *The Common Good of Constitutional Democracy: essays in political philosophy and on Catholic social teaching*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2013, 560 p.
- RORTY, Richard *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 236 p.
- ROURKE, Thomas R., *The Social and Political Thought of Benedict XVI*, New York, Lexington Books, 2010, 160 p.
- ROUSSEAU, Félicien, *L'avenir des droits humains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 380 p.
- SÈVE, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1996, 352 p.
- SGRECCIA, Elio, *Manuel de bioéthique, les fondements de l'éthique biomédicale*, Traduit de l'italien par R. Hivon, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999 [1996], 840 p.
- SIMON, Hippolyte, *Église et politique*, Paris, Éditions Paulines, 1990, 141 p.
- SMITH, Janet E., *Humanae Vitae, A generation later*, Washington D.C. ,The Catholic University Press of America, 1991, 448 p.
- SOWLE CAHILL, Lisa, HAKER Hille et MESSI METOGO Eloi (dir.) « Human Nature and Natural Law », *Concilium*, No. 3, 2010, 141 p.
- SPAEMANN, Robert, *Notions fondamentales de morale*, Traduit de l'allemand par S. Robillard, Paris, Champs, 2011 [1994], 155 p.
- TAYLOR, Charles *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, 1344 p.
- TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002, 125 p.
- THOMAS D'AQUIN, *De regno ad regem Cypri*, Traduit du latin par M. Cottier, *Projet Docteur Angélique*, mis en ligne en 2008 [1267] (page consultée le 20 décembre 2019)
http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html#11_philosophie
- THOMAS D'AQUIN, *L'âme humaine*, Traduit du latin par F.-X. Putallaz, Paris, Cerf, 2018 [1485], 784 p.
- THOMAS D'AQUIN, *La loi*, Traduit du latin par M.-J. Laversin, Paris, Desclée, 1935 [1485], 357 p.

TORNIELLI, Andrea et VALENTE, Gianni, *Le jour du jugement, Conflits, guerre de pouvoir, abus et scandales. La contre-attaque du pape*. Traduit de l'italien par E. Gruau, Paris, Michel Lafon, 2019 [2018], 301 p.

TOYNBEE, Arnold, *A Study of History*, New York, Oxford University Press, 1965, 697 p.

TRESMONTANT, Claude, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966, 410 p.

TRESMONTANT, Claude, *Les métaphysiques principales, Essai de typologie*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1999 [1989], 318 p.

VALLET, Odon, *Les religions dans le monde*, Paris, Champs, 2016, 160 p.

VERLINDE, Joseph-Marie, *La fabrique du post-humain*, Lagord, Le livre ouvert, 2013, 263 p.

VINCENT, André, *La liberté religieuse droit fondamental*, Paris, Pierre Téqui, 1976, 254 p.

WEBER, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New-York, Routledge, 1992 [1905], 292 p.

WEIGEL, Georges, *Benoît XVI, le choix de la vérité*, Traduit de l'anglais par G. Hocmard, Paris, Edifa-Mame, 2008 [2005], 427 p.

ARTICLES SCIENTIFIQUES

BAECHLER, Jean, « Naturalité, universalité, objectivité », *Revue du Mauss*, Vol. 1, No. 19, 2002, p. 51-64

BAUM, Gregory, « Interreligious Dialogue Includes Listening to Secular Voices », *Toronto Journal of Theology*, Vol.32, No.2, 2016, p. 363–368

BOEVE, Lieven, « Europe in Crisis : A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican », *Modern Theology*, Vol. 23, No. 2, Avril 2007, p. 205 - 227

BOLLE DE BAL, Marcel « Éthique de reliance, éthique de la reliance : une vision duelle illustrée par Edgar Morin et Michel Maffesoli », *Nouvelle revue de psychologie*, Vol. 2, No. 8, 2009, p. 187 - 198

BONINO, Serge-Thomas, « Questions autour du document : à la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle », *Transversalités*, 2011, No 117, p. 9-25

BOUSQUET, François, « Benoît XVI et la foi chrétienne hier et aujourd'hui », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 239. No. 2, 2006, p. 19 - 43

BOWMAN, Jonathan, « Extending Habermas and Ratzinger's dialectics of secularisation : Eastern discursive influences on faith and reason in a postsecular age », *Forum philosophicum*, Vol. 14, No. 1, 2009, p. 39-55

CAILLÉ, Allain, « Y a-t-il des valeurs naturelles? » *Revue du Mauss*, Vol. 1, No. 19, 2002, p. 73 - 79

CALHOUN, Byron C., « Book Review: Complications: Abortion's Impact on Women », *The Linacre Quarterly*, Vol. 2, No. 85, mai 2018, p.178 - 179

COLOSI, Peter J., « Ratzinger, Habermas, and Pera on Public Reason and Religion ». *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, Vol. 19 No. 3, Été 2016, p. 148-169

COOKE, Maeve, « A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion », *Constellation*, Vol. 14, No. 2, juin 2007, p. 224 - 238

COOL, Michel, « Benoît XVI au risque de la communication », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 258, No. 1, 2010, p. 9 - 22

CRAWFORD, David S., « Natural Law and the Body : Between Deductivism and Parallelism », *Communio*, Vol. 35, No. 3, 2008, p. 327-353

CRISTINI, Hélène, « Les fondamentalismes laïc et musulman interprétés avec le concept de théorie mimétique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol 287, No. 5, 2015, p. 85 à 122

CUMMINGS, Andrew, « The Habermas-Ratzinger Discussion Revisited : Translation as Epistemology », *Catholic Social Science Review*, Vol. 22, 2017, p. 311 - 325

DAMOUR, Franck, «Le mouvement transhumaniste, Approches historiques d'une utopie technologique contemporaine», *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, Vol. 138, No.2, avril 2018, p. 143 – 156

DAMOUR, Franck, « Le transhumanisme, une idée chrétienne devenue folle? », *Études*, Vol. No. 7, Juillet – Août 2017, p. 51-62

DARBY NOCK, Arthur, « Gnosticism », *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 4, Octobre 1964. p. 255-279

DUFRESNE, Jacques, « La théorie synthétique de l'évolution », *Encyclopédie de l'Agora*, mis en ligne le 1^{er} avril 2012, (page consultée le 10 juillet 2018) <http://agora.qc.ca/documents/evolution-la-theorie-synthetique-de-levolution-par-jacques-dufresne>

DUHS, Alan et HODGE, Andrew, « Implicit a priori in the Evolution of Economics : Ratzinger's Alternative », *Journal of economic issues*, Vol. 45, No4, 2011, p.942

DUVENAGE, Pieter, « Communicative Reason and Religion : The Case of Habermas », *Sophia*, Vol. 49, No. 3, Septembre 2010, p. 343-357

EGGEMEIER, Matthew T., « A post-secular modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on religion, reason, and politics », *The Heythrop journal*, Vol. 53, No.3, 2012, p. 453 - 466

ELSTEIN, David, « Mou Zongsan's New Confucian democracy », *Contemporary Political Theory*, Vol. 11, No. 2, 2011, p.1-19

FATH, Sébastien, MÉRIBOUTE, Zidane *et al.* « Dossier : Les soldats de Dieu, Géopolitique des évangéliques », *Diplomatie*, janvier- février 2011, p.25 à 42

FISHER, Hervé, « Mythanalyse du transhumanisme » *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, Vol. 29, No. 3, 2018, p.204 à 231

FLORES D'ARCAIS, Paolo, « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », *Le Débat*, Vol. 152, No. 5, 2008, p. 16-26.

GAGEY, Henri-Jérôme, « Le concept de « loi naturelle » dans le contexte d'une anthropologie chrétienne », *Transversalité*, Vol. 1, No. 117, 2011, p. 69-83

GENTLES, Ian, LANFRANCHI, Angela et RING-CASSIDY, Elizabeth, *Complications: Abortion's Impact on Women*, Toronto, DeVeber, 2013, 443 p.

GENTLES, Ian et RING-CASSIDY, Elizabeth, *Women's Health after Abortion, The Medical and Psychological Evidence*, Toronto, DeVeber, 2003 [2002], 335 p.

GIRGIS, Sherif, GEORGE, Robert et ANDERSON, Ryan T. «What is Marriage? » *Harvard Journal of Law and Public Policy*, Vol. 34, No.1, 2010, p. 245 - 287

HABERMAS, Jürgen, « L'espace public et la religion, une conscience de ce qui manque », *Études*, Vol. 409, No. 10, 2008, p. 337 à 409

HOVDELIEN, Olav, « Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas » *Australian e-Journal of Theology*. Vol. 18, No. 2, 2011, p. 107-116

KELSEN, Hans, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? », Traduit de l'allemand par P. Coppens, *Droit et société*, No. 22, 1992 [1953], p. 551-568

KERR, Fergus op, « Comment : Ratzinger's Thomism », *New Blackfriars*, Vol. 89, No.1022 Juillet 2008, p. 367-368

LABRUSSE-RIOU, Catherine, « " Que peut dire le droit de « l'humain »? " Vieille question, nouveaux enjeux », *Études*, Vol. 10, No. 413, 2010, p. 344-354

MATERNE, Pierre-Yves, « La réception de la théologie politique de J.B. Metz » *Laval théologique et philosophique*, Vol. 63, No.2, juin 2007, p. 275-290

MÉDEVILLE, Geneviève, « La loi naturelle : Une analyse théologique » *Transversalités*, Vol. 1, No. 117, 2011, p. 27-41

MÉDEVILLE, Geneviève, « La loi naturelle selon Benoît XVI », *Études*, Vol. 3, No. 410, 2009, p. 353 – 364

MONNIER, Emmanuel, CAVAILLÉ-FOL, Thomas, GROUSSON, Mathieu, IKONICOFF, Roman, RAUSCHER, Émilie et REY, Benoît, « Pourquoi on ne saura jamais, 10 limites de la science », *Science & Vie*, No. 1186, juillet 2016, p.51 - 67

NDAYAMBAJE, Juvénal, « Le procéduralisme et la loi naturelle. Pour un approfondissement du débat Habermas-Ratzinger », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 288, No. 1, 2016, p. 83-102

PASKEWICH, Christopher J., « Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics », *Politics*, Vol. 28, No.3, 2008 p. 169–176

PIOLA, Alberto, « "Élargir les espaces de rationalité". Une proposition pastorale de Benoît XVI », *Nouvelle revue théologique*, Vol. 134, No.2, 2012, p. 233 à 251

POPE, Stephen J., « Tradition and Innovation in Natural Law : A Thomistic Interpretation », *Concilium*, No. 3, 2010, p. 17 - 25

PORTIER, Philippe, « Démocratie et religion. La contribution de Jürgen Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 4, No 277, 2013, p. 25 à 47

PORTIER, Philippe, « Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas », *Society*, Vol. 48, Juillet 2011, p.426-432

REBER, Bernard, « L'expertise éthique au risque de la délibération démocratique institutionnalisée », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 3, No. 67, 2010, p.325 - 340

REYNES, Alexandre, « Le sentier occulte. Figures de l'initiation et du secret dans l'extrême-droite française » *De Boeck Supérieur*, Vol. 92, No.2, 2006, p.61-76

RIORDAN, Patrick, « Notes and comments. Natural law revivals : a review of recent literature », *The Heythrop Journal*, Vol. 51, No. 2, 2010, p. 314-323

ROURKE, Thomas R., « Fundamental Politics : What we must learn from the Social Thought of Benedict XVI », *Communio*, No. 35, 2008, p. 433 – 450

SCUBLA, Lucien, « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? », *Revue du MAUSS*, Vol. 2, No 22, 2003, p. 90-117

SCHEUER, Jacques, « L'éthique dans l'univers indien et hindou, pistes d'exploration et amorces de réflexion », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 263, No. 1, 2011, p.63-81

SMAJDOR, Anna, « In Defense of Ectogenesis », *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Vol. 21, No. 1, 2012, p.90-103

STERBA, James P. « Recent Work on Alternative Conceptions of Justice », *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 1, 1986, p. 1 - 22

TONTI-FILIPPINI, Nicholas, « Public Reason in Bioethics » *New Blackfriars*, Vol. 91, No.1034, Juillet 2010, p. 445- 464

TORRI, Elena, « Foi chrétienne et retour du religieux : la position de Joseph Ratzinger », *Nouvelle revue théologique*, Vol. 135, No.1, 2013, p. 81 - 97

VICINI, Andrea, « La loi morale naturelle : perspectives internationales pour la réflexion bioéthique contemporaine », *Transversalités*, Vol. 2, No. 122, 2012, p. 125 – 151

WELKER, Michael, « Habermas and Ratzinger on the Future of Religion », *Scottish Journal of Theology*, Vol. 63, No. 4, 2010, p. 456-473

ARTICLES DE PRESSE

«Mgr Stenger: "la pandémie nous interroge sur la mondialisation"», *Vatican News*, mis en ligne le 20 mars 2020 (page consultée le 14 avril 2020) <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2020-03/pandemie-coronavirus-pax-christi-mondialisation-laudatosi.html>

BASTIÉ, Eugénie, «Gaël Giraud: "Il est temps de relocaliser et de lancer une réindustrialisation verte de l'économie française"» *Le Figaro*, mis en ligne le 10 avril 2020 (page consultée le 14 avril 2020) <https://www.lefigaro.fr/vox/economie/gael-giraud-il-est-temps-de-relocaliser-et-de-lancer-une-reindustrialisation-verte-de-l-economie-francaise-20200410>

CONLEY, James D., « America's Atheocracy », *First Things*, mis en ligne le 4 juillet 2011 (page consultée le 20 décembre 2019) <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2011/07/americas-atheocracy>

DE BORTOLI, Ferruccio, « English Translation of Pope Francis' Corriere della Sera Interview », *Zenit*, mis en ligne le 5 mars 2014 (page consultée le 6 mars 2020) <https://zenit.org/articles/english-translation-of-pope-francis-corriere-della-sera-interview/>

FAYET, Benjamin, « C. Dickès : « Benoît XVI souhaitait guérir les blessures ouvertes depuis les années 1960 » », *Aleteia*, mis en ligne le 26 septembre 2017 (page consultée le 6 mars 2020) <https://fr.aleteia.org/2017/09/26/christophe-dickes-benoit-xvi-souhaitait-guerir-les-blessures-ouvertes-depuis-la-fin-des-annees-1960/>

MAGISTER, Sandro, « De Marx à Ratzinger, le manifeste du tournant », *Chiesa espress online*, mis en ligne le 16 novembre 2012 (page consultée le 6 mars 2020) <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/135036175af.html?fr=y>

MAGISTER, Sandro, « La surprenante géopolitique de Joseph Ratzinger, pape », *Chiesa espress online*, mis en ligne le 19 septembre 2008 ((page consultée le 6 mars 2020) <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/20679375af.html?fr=y>

MALBOEUF, Marie-Claude, « Tous surhumains demain? » *La Presse*, mis en ligne le 18 mai 2019 (page consultée le 31 mai 2019) <https://www.lapresse.ca/actualites/sciences/201905/17/01-5226599-tous-surhumains-demain.php>

MEDDEB, Abdelwahab, « L'islam et le Dieu purifié », *Libération*, mis en ligne le 16 octobre 2006, (page consultée le 6 mars 2020) https://www.liberation.fr/tribune/2006/10/16/l-islam-et-le-dieu-purifie_54379

PENTIN, Edward, « Cardinal Burke Outlines Formal Correction of Pope Francis' Teaching », *National Catholic Register*, mis en ligne le 17 août 2017 (page consultée le 31 mars 2020) <https://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/cardinal-burke-outlines-formal-correction-of-pope-francis-teaching>

PERREAULT, Mathieu, « Une cabale américaine contre le pape François », *La Presse*, mis en ligne le 16 septembre 2019 (page consultée le 31 mars 2020) <https://www.lapresse.ca/international/201909/15/01-5241380-une-cabale-americaine-contre-le-pape-francois.php>

PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, *Extra series 33*, Cité du Vatican, 2008, [En ligne] (page consultée le 10 juillet 2018) <http://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/es33.pdf>

SIROIS, Alexandre, « Dieu ne vous protège pas contre ce virus », *La Presse*, mis en ligne le 10 avril 2020 (page consultée le 14 avril 2020) <https://www.lapresse.ca/debats/editoriaux/202004/09/01-5268790-dieu-ne-vous-protege-pas-contre-ce-virus.php>

WEIGEL, Georges, « Caritas in veritate in Gold and Red », *National Review*, mis en ligne le 7 juillet 2009 (page consultée le 6 mars 2020), <https://www.nationalreview.com/2009/07/caritas-veritate-gold-and-red-george-weigel/>

AUTRES DOCUMENTS

COMMISSION INTERNATIONALE DE L'INTERVENTION ET DE LA SOUVERAINETÉ DES ÉTATS, *La responsabilité de protéger*, Décembre 2001

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle, nouveaux regards sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, 180 p.

CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes*, 7 décembre 1965

CONCILE VATICAN II, *Dignitatis Humanae*, 7 décembre 1965

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Pocket, 1999 [1992], 992 p.

FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato Si'*, 24 mai 2015

JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981

JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Fides et Ratio*, 14 septembre 1998

JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Veritatis splendor*, 6 août 1993

JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, 11 avril 1963

LÉON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum*, 29 juin 1881,

LÉON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei*, 1^{er} novembre 1885

LÉON XIII, *Lettre encyclique Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888

PAUL VI, *Lettre encyclique Humanae Vitae*, 25 juillet 1968

PIE X, *Lettre encyclique Vehementer nos*, 11 février 1906